

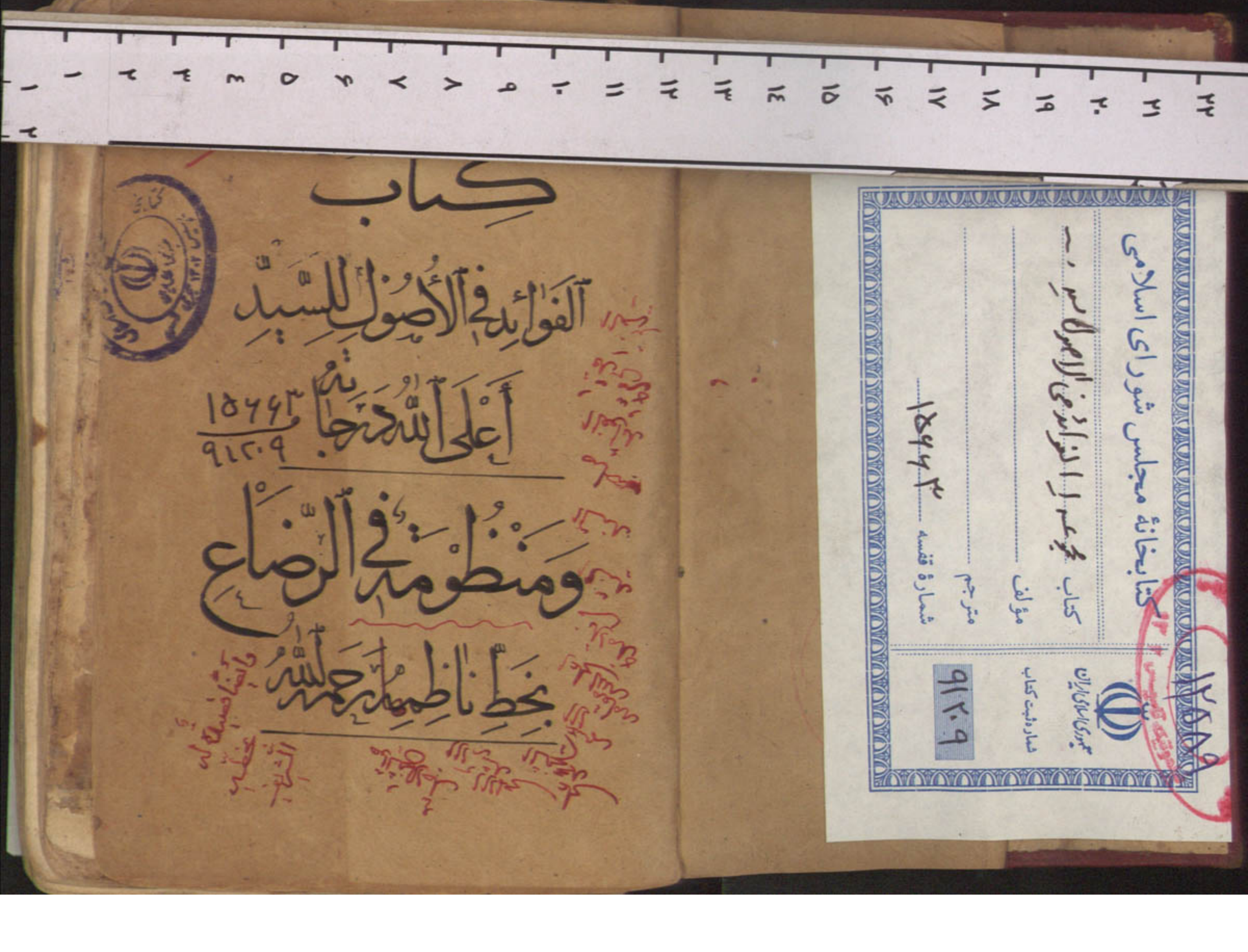


كتاب

الفوائد في الأصول للسيد أعلى الله درجاته

ومنظومة في الرضاع

بخط ناظمه رحمه الله



كتاب

الفوائد في الأصول للسيد

أعلى الله درجاته

ومنظومة في الرضاع

بخط ناظمه رحمه الله

١٥٦٦٣
٩١٢٠٩

السيد الامام المعظم والنور المجسم محمد مهدي

ابن السيد المرتضى ابن السيد محمد الحسني الحسيني الطباطبائي النجفي ابو [illegible]

كان مولده الشريف في بلد المشرف كربلاء في ليلة الجمعة في شوال المكرم سنة ١١٥٥

له كتب منها شرح الوافية برز [illegible]

مباحث الالفاظ الغروية ومنها المصابيح في الفقه وله ايضا منظومة

الفوائد الرجالية والفوائد الاصولية

جمعها ابنه الفاضل الكامل السيد رضا رحمه الله وله الحاشية المطولة

في الطهارة والصلاة مشهورة

لا يخ اما ان يكون عدم انتفاء المشروط عند انتفائه وهو المطلوب او لوجود المشروط
عند وجوده فيكون سببا وحينئذ يحصل المطلوب ايض فان الاصل عدم تعدد
الاسباب فيكون السبب متحدا واذا اتحد ينتفي المسبب بانتفائه بل كان ناهي بالقضية [illegible] فاعليه
عما اذا فقد الشرط اشبه وفيه نظر لانه ان اراد بالسبب ما له دخل في النادية
منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والسند ظ فان السببية
بهذا المعنى غير في التعليق وفاقا اذ قد تعلق على السبب والمشارك في
التسبب المشارك في السبب والمقارن في الوجود وان اراد به المعنى الاعم
فلا يصح الاستناد الى الاصل هنا اذ المخالفة ان كانت من جهة المسبب انتهى
بمخالفة الاصل لا بواسطة المفهوم والاصل فيما يوافق الاصل مقارنته
لكل شيء موافق للاصل ومخالفه على ان نفي سببية الغير المشروط له
ينافي وجوده معه في الجملة والظ ان القائلين بالمفهوم القول بالعموم
لا فرق في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كان ولو الموضعتين لافادة
معنى الشرط لغة والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط كاذا وكلما وامثاله
نحو من وما وغيرها لان حجية مفهوم الشرط لما يفهم التعليق او اللزوم العقلي
والعبث او النص الواضح والكل مشترك في الكل ولذا ترى الفقهاء والمفسرين
وائمة اللغة والادب يتمسكون بالمفهوم في الالفاظ الضمنية كما يستدلون به
في الاوقات الصريحة في الشرط انتهى عليه بحسب الوضع فيه كما ظهر

[illegible]

[illegible] السيد [illegible] قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله وصلى الله على رسوله محمد وآله الطاهرين

فائدة قد جرت عادة الاصوليين بتعريف اصول الفقه بكلا معنييه الاضافي
والعلمي والوجه ان الاهم المقصود بالبيان هو الثاني واما الاول فالفائدة في ذكره اظهار المناسبة
المصحح للنقل او التنبيه على توافق المعنيين في المصداق او صحة [illegible] كل منهما للفظ لاتفاق
الجزء ويعرف الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف اليه والاضافة وهي هنا لامية كما هو الغالب فيها
اذ ليس المقصود حصول الاصول ولا ظرفها لها على الحقيقة فلا تكون بيانية ولا ظرفية والاصول
جمع اصل وهو لغة ما يبتنى عليه الشيء كما قالوه ويرجع ما في القاموس من انه اسفل الشيء
وفي الاصطلاح يأتي لمعان منها الدليل يقال الاصل في المسألة الكتاب والسنة اي الدليل
الدليل فيها ولذلك وهو بالمعنى الاول يصدق على اللغة والنحو والرجال وغيرها من مبادي
الفقه فالمناسب فات معناه ادلة الفقه وهو منطبق على المعنى العلمي ان اريد به العلم
بالادلة الاجمالية وادخل فيها العلم بحال المفتي والمستفتي لتعلقها بها في الجملة وكذا لو
خرج ذلك عن الحد وجعل البحث عنه في الاصول على سبيل الاستطراد كما يفهم من تركه
في بعض الحدود واما الفقه فهو في اللغة بمعنى الفهم او جودة الفهم كما يفهم من قول
بعضهم انه الذكاء والفطانة وفي اصطلاح المتشرعة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق فانه المعروف منه في اللغة والمتبادر من اطلاقه
في العرف لخصوص التصور ولا مطلق الادراك الشامل له والتصديق ولا يعم الجهل
فالمقلد والحاكم والمرتد بل المسلم والكافر فان التصور يحصل للكل وليس فقيها بالعلم

بل

بسم الله

ويمكن الحمل على الادراك الشامل لخروج التصور عنه بالادلة فان الدليل والحجة دون
القول الشارح لكن يلزم على التقدير خروج العلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة
بالفروع كالفاظ العبادات اذا جعل من الفقه وليس من العلوم التصديقية ويندفع
بارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة كالحكم بكون الصلوة اسما للاركان المخصوصة
والزكاة للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق والحكم يطلق على التصديق و
المسائل التي هي المحمولات والنسب الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين وعلى الافعال الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة
وعلى ما مع الاحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا
لامر شرعي او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكونه حجرا او حارجا والحكم بان اللفظ موضوع
لمعناه المعين لغة وهو لخصوص الخمسة المذكورة اولا وان اوهم بعض عبارات القوم
بل كل ما استند الى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي والمناسب
لاصطلاح المتشرعة من المعاني المذكورة احد الثلثة المتأخرة دون ما اتفقوا بها
المعاني مع ما في الاول من انها فساد او التكليف الخارج عن السداد وما في الجمع
من عدم الملائمة لرد الاحكام عنده بها بين الواقعية والظاهرية واول الثلثة
بالارادة هو الثالث فان الخطابات المذكورة هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه
العلم بالمدلولات الحاصل عن الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف العلم بها عليه
ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن الشيء فحمل الاحكام على الخطابات مع اشتهاره
غير مستقيم واما الخمسة المشهورة فيضعف الحمل عليها بان الفقه عن الاحكام الوضعية

بسم الله

في جميع ابواب الفقه خصوصا المعاملات كان المقصود الاهم فيها بيان الصحة
والبطلان ظهور ابى الى التخصيص بغيرها فالتزام الاستطراد فيها على كثرتها
ولا الى ارتكاب التاويل في الاحكام الوضعية بما يرجع به الى الشرعية فانه على تقدير
صحته تكلف مستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن قيد الشرعية ولم يبق حاجة الى قصد
الايضاح فيهما دون الاحتراز مشترك بين الوجوه الثلثة ولا يترجح بذلك
بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا غير
كالمعنى الظاهر منها خصوصا في مقام تعريف الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع
ولو اريد العام ولو في البعض كالوجوب فالقيدان احترازيان ويخرج بالاحكام
العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا
في سائر العلوم والصنايع اما بمقتضى العادة او العقل المحض وبالفرعية
العقايد الدينية وبالادلة يخرج العلم الضروري بالدين او المذهب لاستغنائها
عن الدليل وكذا علم الله تعالى لتعاليه عن النظر وعلم الملائكة والانبياء والائمة
لاستناده الى الاسباب القطعية الضرورية كمنزهيتهم عن الظن بدليل العصمة
عن الخطاء وعدم القصر على النظر وان ادى الى اليقين لعلو منصبهم عنه
ولان العلم الضروري ادعى الى القبول فيجب حصوله بقاعدة اللطف والعدة
فيه طريق السمع وتوسط الاسباب لا ينافي الضرورة فانها وسائط في
الثبوت كما في الاثبات والعلوم الضرورية كلها ذوات اسباب لكنها
غنية عن النظر في اسبابها خلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه

بالاشياء

بسم الله

بالاشياء

نعلم بواسطة الدليل او بسبب العلم بجهة الاثنين لزم ان يكون علمه بالاشياء
والدليل غير مستغنى عن الاحتياج الى اعتبار قيد الحيثية وبالادلة يخرج وبالتفصيلية
علم المقلد بالمسائل الفقهية فانه عن دليل اجمالي مطرد في الجميع وهو ان
هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي فتقييد الموضوع والمشار
اليه بهذا او بنسبته الى الاجمال المحقق اذ لا اجمال الا اذا تعدد وكذا انها علم الى
الادلة التفصيلية بواسطة المجتهد حيث استند الى قول المستنبط لها لان المفهوم
من العبارة الاشتغال بها ابتداء من غير توسط وللخلاف في علم المجتهد باختلاف عبارات
المجتهد خصوصا صعف واختلافهما في كيفية نظر الجهات لثبوت غير كسبها
بالمشافهة او بالواسطة او كثرتها وكذا الخلاف في تحقق التجزي في الفقاهة ولعل ان
اجزنا الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل فان هذا كله لا يقتضي استناد
المقلد الى الادلة التفصيلية والمراد بها ادلة المسائل المنصوص لها شرعا والامور
المذكورة خارجة عنها ولانا قد فصلنا في علم المقلد بما يخرجه اخرى
وقد يستغنى عن هذا القيد بكون المراد بالادلة الادلة المعهودة المنتفية في علم المقلد وانما
لم يكتفوا به لاحتمال الادلة للجنس خصوصا مع حمل اللام في الاحكام على البعض ولو قيل
في تعريف الفقه انه العلم المتعلق بالمسائل الشرعية الفرعية عن حجة تفصيلية لكانت القيود
مع وضوحها احترازية لا ايضاحية وفي التعريف سؤال مشهور ان احدهما
سؤال العلم وهو ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على الادلة الظنية كاخبار
الاحاد التي هي ظنية سندا ومتنا ودلالة وتعارضا وقد تطرقها التوهين

اختلاف

بلغ

ولحصول كثرة الاخبار الكاذبة ودسايس الغلاة والزنادقة والروايات الصادرة
عن التقية واقصى ما يحصل منها غالبا لكثرة الاحتمالات المانعة من العلم ادنى مراتب
الظن فكيف يطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق للواقع
وهذا انما يرد على مذهب المخطئة القائلين بان لله تعالى في جميع المسائل و
الوقايع حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الآراء ولا يتعدد بتعدد
اقوال الفقهاء وان المجتهد الطالب لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل الظني وقد
يخطئ كما هو شأن الظن ولكن المخطي معذور ومأمور بما ادى اليه ظنه من
الامور فهو في كل مسئلة ظنية ظان بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري
وهو الحكم الثانوي الذي وقع التكليف به بعد تعذر الاولي وذلك بواسطة
مقدمتين قطعيتين هما ان هذا ما ادى اليه ظني وكلما ادى اليه فهو حكم الله في
حقي فان الاولى وجدانية والثانية اجماعية ومقتضاهما القطع بالحكم الظاهري
لا الواقعي فان القطع به فيما طريقه الظن ممتنع على هذا الاصل وانما يتاتى على
رأي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد واعتقادهم الكاسد من نفي الحكم الواقعي
الواحد وقولهم بان حكم الله في كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد
حكم الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال ويختلف باختلاف الانظار وخطأ المصوبة
كاصابة المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية ظ على اصول اصحابنا الامامية
فلا يتم التاويل ويرد الحد الى ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما حمل العلم على المعنى
الاعم من اليقين او الظن او حمل الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية واما حمل
العلم على خصوص الظن كما صنعه بعضهم فليس بجيد وقد يخصص الحكم بالظاهري

لحصول النقل

بلغ

لحصول النقل بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه
وهو من الفقه فيجب دخوله في حده وليس ذلك الا بارادة العموم من احدهما
ولا ينتقض بالاحكام الضرورية لخروجها بقيد الادلة كما تقدم واطلاق
كل من العلم والحكم على المعنى الاعم شايع كثير وبكل منهما يندفع المحذور وقد اجيب عنه
في المشهور بان الظن واقع في طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا تنافي قطعية
الحكم فان ارادوا بالحكم المعنى الاعم رجع الى الوجه الثاني وصح على قولي المخطئة والمصوبة
معا وان ارادوا خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق اختص بالمصوبة
ولم يصح على قواعدهم قال في المعالم وكانّ لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل
غفلة عن حقيقة الحال والاصوب حمله في كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفقوا
عليه من بطلان التصويب وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة منحصر فيما ذكرناه من
الوجهين ولا ثالث لهما وقد يوجه بتعين الاول نظرا الى ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري
انما يحصل بالدليل الاجمالي المفرد دون التفصيلي فيخرج عن الفقه بقيد التفصيل
كعلم المقلد وفيه نظر اذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعا فانه في قوله هذا ما ادى
اليه ظني ناظر الى تفاصيل الادلة ووجوه الدلالة ووجهات الترجيح في كل مسئلة مسئلة
وان عبر عنها بتلك العبارة الاجمالية فانها اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة
بخلاف علم المقلد فانه عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظاهر
نعم يمكن ترجيح الوجه الاول لظهور التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير
فانها خصوص الآيات والروايات والاصول والاجماعات المستدل بها في الفقه على التعيين

المسائل والتفصيل فيها لكونها ادلة له ظاهر معلوم واما على الثاني فالدليل
ما سبق من المقدمتين ورجوعها الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بتعميق
النظر وكان البناء على الاول والحصر بحجة ايضا مع تبادر الاحكام الواقعية
عن مطلق الاحكام ان المقصد الفقه وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام او
بذل الجهد في تحصيلها من الادلة وهو التفقه في الدين المامور به في الكتاب والسنة
فان المعقول منه هو طلب الاحكام الواقعية الالهية التي سنها الله تعالى لعباده
وبينها النبي والائمة وجعلوا العارفين باحكامها نوابا كما في الحديث المشهور
انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف
احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما وصرف الاحكام [illegible]
الى الاحكام الظاهرية في غاية البعد بخلاف التصرف في العلم والمعرفة
بالحمل على ما يشمل المظنة فانه قريب جدا ومن المعهود المقرر بدليل الظن وقيامه
مقام العلم اذا تعذر فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن به
لا القطع بغيره وقول الفقهاء هذا حلال وهذا حرام وهذا صحيح وهذا باطل
من دون تقييد بجهة مخصوصة يقتضي ان يكون ظرفها الواقع كما هو شان
القضايا المطلقة مع ظهور قصده في المسائل العلمية فيكون مقصودا ومن ثم
فان كلامهم في الكل جار على نمط واحد يدل على ارادة الواقع في تلك الاحكام
نقلهم الخلاف في اكثرها ومحل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري فانه في حق
كل مجتهد ما ادى اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة
التفصيلية المتضمنة لاحكام الفروع ولا ريب ان مدلولها الاحكام الواقعية
دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كذلك لينطبق الدليل على المدلول

ويتم

ويتم التقريب من دون تكلف واذا كان المراد بالحكم في كلامهم هو الحكم الواقعي كان المراد
ما يعم الظن ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني على ان اشكال العلم
لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو والصرف
وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتاتى فيها الا بتكلف شديد فيما كان من مبادي
الفقه واما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة
والاعداد فالوجه فيها من الظن فينبغي البناء عليه في الكل لاستقامته واطراده
وان امكن توجيه بعضها بغيره فان اخراجه عن نظائره الكثيرة وتخصيصه من بينها
بذلك تحكم ظاهر هذا ما قصد بانه لا انتصار للوجه الاول وقد ينتصر للثاني بقاء
العلم ح على حقيقته واستعماله الشايع وان مدار العمل على الاحكام الظاهرية
فينبغي ان يكون الفقه هو العلم بها لا الظن بالاحكام الواقعية الخفية وان الظن
بالحكم الواقعي لغة وشرعا مما يحصل لغير الفقيه من الادلة التفصيلية وليس فقيها
فلا بد من تخصيصه بالظن المعتبر وهو مع ما فيه من التجوز الغير المفهوم في الحد
لا يكاد يسلم من الدور فان الظن المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على
معرفة الفقه مع ان الظن بالحكم الواقعي بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع
يستلزم القطع به فيجب ان يراد من الظن بالحكم الواقعي معنى الظن بواقعية الحكم والظن
ان هذا الظن عين الفقه وايضا علم المقلد بالاحكام علم قطعي حاصل من المقدمتين
القطعيتين كما صرحوا به وقد اخرجوه عن الفقه بقيد التفصيل ومقتضاه دخوله
فيما تقدمه في القيد فلا يكون المراد بالاحكام خصوص الواقعية كما يقتضي
الوجه الاول والا لخرج علمه بقيد الاحكام ولم يتوقف على شيء آخر والظن مع قطع

المسائل

الفرع عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بالاحكام بمعنى واحد ولو كان علم المقلد في
الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية كان علم المجتهد كذلك ودعوى ان علم المجتهد
فيها هو الظن بالاحكام الواقعية وعلم المقلد هو القطع بالاحكام الظاهرية تحكم
محض مع بقاء العلم على ظاهره من القطع فائدة ان الحكم على شيء يقتضي كونه المحكوم
عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يجري عليه الحكم صارف يصرفه عنه ولذلك يصح قولنا
زيد اسد على التشبيه والسبع الا بارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد
والمنية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف في المحاورة لا يرتابون في التفرقة بين
مقام الحقيقة ومقام التشبيه ونظائره فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات
المحمول من افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمالا
للماهية الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه لافادة انه قد بلغ في المشابهة بالافراد الحقيقية
حتى كانه من افرادها حقيقة فلذا احمل عليه ذلك بحمل المواطاة وهذا هو المسمى
بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشابهة للافراد الحقيقية
من غير تجوز وتاويل لكان خلاف الظاهر من اللغة لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان
وزيد اسد ولا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا
بين الامرين فاذا احكم الشارع بحكم على شيء واطلق فيه الموضوع للمحمول كما اذا
كان مفهوم المحمول من العبادات الموقوفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على
وجه التحديد فالواجب في البناء على الظاهر اي الظاهر من الحمل كما عرفت وهو كون الموضوع من افراد
المحمول حقيقة وفي نفس الامر عملا بالظاهر من دون معارض وذلك كقوله تعالى
في الماء دفعة غسل ونية الامساك مع الاكل سهوا صوم الى غير ذلك ولكنه

اشار وشرح

الاخرس [illegible] وصلوة هو وان لم يمكن الحمل على حقيقته فهناك صورة اخرى بان يكون المحمول
من الاوصاف الغالبة للموضوع لا ينفك عنه في الغالب وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله
الحيض دم اسود حار والمني هو ماء ابيض [illegible] المنزل بالشهوة وقد تقرر ان الحيض قد يكون
اصفر باردا والمني قد يكون [illegible] بلا شهوة وقد يقع ان ذلك حيض ومني قطعا
فلا يمكن امكان الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو
الماء الخارج بشهوة على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود
في الغالب والمني خارج بشهوة في الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت
الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تترتب
في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية تارة غير المتكلم بمثل ذلك بل
المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع
فيستعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها والمقصود بيان الامارة الظنية والعلامة على
الغالب فيجري عليه الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفق الاصابة بان كان من افراد الموضوع
او اتفق التخلف بانه لم يكن منه وذلك لا نعلم انه في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع
لفظ الحيض بهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي الى معنى آخر لان الاحكام الواردة
على الحائض انما التي اتصف بالحيض المعروف لغة وعرفا فان ذلك كالحكم على سائر الحقائق
العرفية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس فائدة
في كتب اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة في عالم [illegible] على خلاف فرقا ان الغرض الاصلي من تدوين
اللغة وجمعها ان يكون الكتب المدونة فيها مرجعا ان [illegible]
فائدة من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الاثار والاشعار ومع
احتمال النقل والهجر فيها ذكر من لا ينافي الغرض المذكور قطعا فادعاء النقل

بسم الله

مخالف للاصل لا يجوز الا الدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال فائدة
يتبادر اظهر افراد اللفظ واشهرها بالقياس الى اطلاق اللفظ لا يقتضي
النقل ولا يوجب الوضع كيف وجميع الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر
منها الافراد الشايعة المتعارفة وقلما يتفق ان تكون افراد الكلي متساوية
في الظهور والسبق والتبادر الى الفهم بل الغالب اختلافها في ذلك
اما لكون الكلي بالنسبة اليها مقولا بالتشكيك كان يكون بالنسبة الى البعض
اشد واولى منه في البعض الاخر فان الاشد والاولى اظهر من غيره عند اطلاق
المشكك او لغير ذلك من الاسباب الخارجية ككثرة الوجود وشيوعه وندرته
وشدة الاحتياج واتحاد اللفظ المستعمل وتعدده ووضوح تحقق المعنى
كما في الافراد الظاهرة الفردية وخفائه وحصول مناط التسمية بنفسه او بواسطة
امر خارج الى غير ذلك من الاسباب التي تختلف بها حال الافراد وضوحا وخفاء
ومع ذلك فاستعمال اللفظ في الاعم حقيقة في تلك الصور باسرها وليس من
المجاز في شيء ولذا لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملا في معناه
الحقيقي غير معدول به عن معناه الاصلي ولا مراعى فيه وجود العلاقة بينه و
غيره كما هو شان المجاز وبالجملة فالتبادر الذي هو من علامات الحقيقة هو فهم
المعنى من اللفظ نفسه من دون التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة والشهرة
وغيرهما واما التبادر الحاصل بالاسباب الخارجة عن اللفظ فليس ذلك من امارات
الحقيقة فائدة ذهب كثير من ائمة اللغة والنحو الى ان الواو تفيد الترتيب كالكسائي
والفراء وهشام وابي عبيدة القاسم ابن سلام والاخفش وقطرب وثعلب
وغلام ابي عمرو الزاهد والدينوري والربعي وابن درستويه وجماعة من الاصوليين
والفقهاء ومنهم الشافعي والغزالي والمصنف الرازي في تفسيره والشيخان في

الرسالة

بسم الله

الرسالة النشابورية وظاهر المهذب والعلامة في تتمة التذكرة واصول
المنتهى والشهيد على ما يظهر من الذكرى وكل من احتج بها على الترتيب بين الاعضاء
في الغسل وهو كثير في كلام الاصحاب وليس القول بها شاذا كما ظن ولا
ورجحان التاسيس على التاكيد وغلبة الترتيب على غيره سيما العكس
ففي تمهيد القواعد القاموس والتسهيل والتصريح انها للترتيب كثيرا وللعكس
قليلا وتريد في غير التمهيد رجحان المعية فتحمل عليها عند الاطلاق ثم على الترتيب
صرح بذلك الازهري وقال انه تحقيق للواقع لا قول ثالث وهذا مع تصريحهم بانها
لمطلق الجمع كما هو المشهور يعطي ان المراد نفي الاختصاص بحسب الوضع فلا
رجحانه لامر خارج ككثرة الاستعمال الجاري على سنن البلاغة في البلاغة في
الغالب ولعله المقصود من قول المثبتين فيسقط الخلاف بينهم وبين النافين
ويصح القولان معا ويرجع الاثبات الى غلبة الترتيب بشرط تكون المشهور
عن الفراء انها للترتيب اذا استحال الجمع وحكي ذلك عن الغزالي ويلوح مما
نقلوه عن هشام والدينوري وهو مبني على غلبته على العكس دون الجمع فوق
ما تقدم عن ابن مالك وغيره في التسهيل واحتمال الوضع فيرا بعد من الاول لان الدلالة
الوضعية تابى الاشتراط بحال فالخارجية اذ الغالب اختلاف افراد الموضوع
له في الظهور فالحق ان الواو لا تفيد الترتيب وضعا لعدم التزام العرب في
استعمالها ووقوعه كثيرا مع الجهل بالحال والمبالغة من ... في النفي حتى
كرره في خمسة عشر او سبعة عشر موضعا من كتابه واطباق جماهير اهل الادب على
ذلك كما قاله الامدي ودعوى السيرافي والفارسي والسهيلي والرضي والمحقق
في الاصول الاجماع عليه ونص ابي علي منهم على انه قول جميع اللغويين والنحويين والبصريين
والكوفيين وبهذا يقوى ما قلناه من حمل ... في تنزيل كلام القوم فيعود النزاع

ملاحظه ... على ... في ...

لفظيا ولو كان معنويا فان جعل الخلاف في مطلق الدلالة فالترجيح لقول
المثبتين والا فالقول لقول النافين وقد علم مما ذكرنا ان الواو اما ان لا تدل
على الترتيب اصلا او تدل عليه بالوضع او بالاستعمال اما مطلقا او اذا استحال
الجمع فالوجوه فيها خمسة اضعفها الاول فائدة الحكم ينقسم الحكم شرعي وهو
ما يكون تعلقه بها من حيث الاقتضاء او التخيير وينقسم الى اقسام الخمسة المشهورة
ووضعي وهو ما يكون تعلقه بها لا من تلك الجهة بل لمجرد وضع الشارع وينقسم
الى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم كذا ذكره الشهيد ط في قواعده وغيرها وفيه نظر من وجوه الاول
ان كون السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضي ان يكون علة ومقتضيا
لحصول المسبب مع انهم كثيرا ما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه علة ومقتضيا
بل يحتمل كونه من قبيل الامارة الكاشفة عن العلة بل ربما يقطع في كثير من موارده كما
في قولهم الزوال سبب لوجوب الظهرين والغروب سبب للعشائين فان الزوال
والغروب ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضي هناك شيء اخر وكل
منهما امارة كاشفة عن ثبوته وقد يوجد [illegible] العلة [illegible] علة الثبوت
والوجود وعلة الاثبات والتصديق بوجود الزوال والغروب وان لم يكونا
علتين لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب قطعا الثاني ان
السبب ما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود
الموانع يمتنع وجود المعلول وان وجد المقتضي اللهم الا ان يراد من السبب
هنا العلة التامة عن مجموع وجود المقتضي وارتفاع الموانع فيصح
الحكم باللزوم ح لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة لكنه بعيد
عن انظار الفقهاء والاصوليين مما لا يخفى الثالث ان كثيرا

من الاسباب

فائدة

من الاسباب انما يلزم من وجودها الوجود ولا يلزم من عدمها العدم وذلك
اذا تعددت الاسباب الموجبة لحصول مسبباتها فوجود احد تلك الاسباب
كاف في حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم على انتفاء جميع تلك الاسباب
الرابع ان بعض الاسباب اعني الاسباب المتعددة كاسباب الطهارة والنجاسة
يلزم خروجها عن الاقسام الثلاثة السبب والشرط والمانع بمقتضى ما ذكروه
في حدودها فانها من حيث كونها لا يلزم من عدمها العدم بل يلزم من وجودها الوجود
يخرج عن المانع فيلزم عدم انحصار الاحكام الوضعية في الخمسة المذكورة
والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع ما يلزم من وجوده
العدم ولا يلزم من عدمه الوجود واما المعدوم هو ما يتوقف عليه المطلوب وجودا او
عدما فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعدمه او اليه والى المانع بالنظر
الى احديهما خاصة والصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه اثاره المطلوبة منه ويقابله
البطلان وهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع اثاره فائدة الواجبات الموسعة الغير المحدودة
بوقت خاص كقضاء العمر وغيرها ولا يتضيق الا بظن الوفات اما الاول فلان الاصل التوسعة
حتى يثبت التضيق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يتضيق بظن الوفات لزم خروج
الواجب عن كونه واجبا ونحكم الواجب فيه لان تركه جائز في كل وقت يفرض و
اللازم منه جواز تركه في الجميع ويلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا فتبقى حكم
الواجبات المحدودة مع ظن الوفات قبل اتيان الوقت المخصوص وليعلم ان هذا التحديد
ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن بقي الواجب في عهدته او كان قضاء
بل انما هو حكم ظاهري ولا تحديد الواجب الغير المحدود هو العمر كما ان تحديد الواجب
المحدود هو حده المقرر في الشرع فتامل فائدة الواجب قسمان احدهما ما يجب

فائدة

فائدة

بسم الله

لتحقق المصلحة الموجبة فيه بنفسه والسبب في وجوبه ما اشتمل عليه من المصالح
المقتضية له وثانيهما ما يجب لوجوب غيره وتوقفه عليه وهذا هو المسمى بالواجب
لغيره والسبب في وجوبه هو ما يتوقف عليه وترك القسم الاول موجب للعقاب على نفس
الترك اي ترك ذلك المامور به الذي هو الواجب النفسي قطعا وهذا مما لا غبار
عليه واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب العقاب
من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لان المطلوب
حقيقة كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف عليه وانما وجب هذا لاجل
التوقف حتى انه لو لم يكن وجود الواجب النفسي موقوفا على ذلك ولا من شرائطه
الخبة لم يكن لوجوبه سبب فالحاصل ان الواجب انما يستحق تركه العقاب
لتفويته المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كانت مصلحة الايجاب توقف الواجب عليه
كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المترتبة على الواجب الموقوف
لا من حيث تركه في نفسه فالسبب الموجب للشيء ان كان امرا ثابتا في نفس ذلك
الشيء مع قطع النظر عن جميع اعتباراته ولواحقه الخارجة فذلك يقتضي استحقاق
العقاب على ترك ذلك الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا من حيث هو حتى يكون
تركه مبغوضا من حيث انه تركه ويترتب العقاب على تركه كذلك ومن البين ان ترتب
العقاب على ترك الشيء لكون الترك مبغوضا للامر الموجب اطاعة
وانما يكون الترك مبغوضا اذا كان الفعل مطلوبا فاذا كان الطلب للامر
حاصل في نفس الشيء كان كراهة الترك من حيث انه ترك لذلك الشيء الذي
كان مطلوبا لنفسه ومرادا في حد ذاته فيستحق العقاب على الترك من حيث انه
ذلك اي من حيث انه تركه لا من جهة اخرى واذا كان الطلب للشيء المفضي
الى ترك المطلوب لنفسه فيستحق العقاب من حيث التأدية الى ذلك الترك
ولا اقتضاء

بسم الله

ولا اقتضاء اليه ومرجع ذلك الى ان استحقاق العقاب على ترك
المطلوب لنفسه وايضا في جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه
قطعا ليس واجبا لنفسه قطعا لعدم تعلق الطلب به منفردا او لعدم
توجهه اليه مستقلا فوجوبه لغيره انما هو لوجوب الواجب لنفسه اعني
الكل المتوقف عليه عقلا ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق
العقاب على ترك الجزء من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه جزءا للواجب
لنفسه وعن كون الكل موقوفا على الجزء بل انما يعاقب تاركه من حيث ان تركه
يفضي ويؤدي الى ترك الكل ولو ثبت استحقاق العقاب على تركه من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني
المجموع كالصلوة مستحقا للعقابات بعدد ما هو من حيث تركه نفسه و
ترك كل جزء من اجزائه وهذا مما يقطع بفساده عقلا وشرعا واذا كان وجوب
الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق اولى وعلى ما ذكرنا فيه ثبت شرطية الشيء لوجود
سواء كان المثبت له هو العقل او العادة او الشرع ثبت وجوبه بهذا المعنى ولا يتوقف
على ورود الخطاب بل اقول الوجوب بهذا المعنى لا يتفاوت فيه ورود الخطاب
وعدمه وغيره مما يتحقق شيء من الواجب لغيره كما عرفته بهذا ثبت وجوب
مقدمة الواجب كما هو المشهور بين العلماء الاعلام وينقطع كلما قيل او يمكن ان يقال
في هذا المقام فتامل جدا فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام بقي ههنا شيء
وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب لنفسه وحمله على غيره مجاز ومعنى الوجوب
هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب فعلى هذا ينبغي اثبات الوجوب

العقاب على ترك المقدمة وجوابه ان غايتها علم من الادلة الدالة على ان الامر
للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سببا او موجبا للعقاب واما ان
ذلك العقاب لنفسه او لافضائه الى ترك الواجب لنفسه فيما لم يقم عليه حجة
ولا دل عليه دليل اصلا فتدبر. **فائدة** الاصل في الامر الوجوب وفي الواجب
ان يكون واجبا لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي كان واجبا لغيره
فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن كان ندبا ويترتب الندب ايضا
فالاصل ان يكون مندوبا بالنفس فان امتنع كان مندوبا بالغير فان امتنع حمل
الى الاباحة ومن فروع القاعدة قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يحمل
العطف على الشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة والمقدر
وهو قوله ان كنتم محدثين فالاصل يقتضي الوجوب مع تعادل الاحتمالين
ويحتمل خروج صلوة الاصل لثبوت اشتراط الواجب به كالصلوة و
اطراد الاصل معه غير معلوم لانه مبني على اصالة عدم الاشتراط وقد
ثبت بالغرض وقد يبنى الاصل على المتبادر والفهم من اللفظ عند الاطلاق
فان المنساق من ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا بالنفس وقد يبنى
على اصالة عدم الامر المخصوص فلا ينافي اشتراط بدليل اخر فيجتمع في
مثله الوجوبان الوجوب النفسي من ظاهر الامر والغيري باعتبار توقف
عليه ومن الفروع الامر بالطهارة للاقامة فانه يمتنع فيه ارادة الوجوب
النفسي وهو ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب الاقامة فيكون المراد به
الوجوب الشرطي دون الندب فيدل على القول باشتراط الاقامة بالطهـ

بالطهارة على خلاف المشهور وقد يتردد الامر بين ان يكون للندب
المطلق او الوجوب المشروط انه ينبغي التوقف لان الامر المطلق يقتضي
الوجوب والاطلاق فان امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك
الاطلاق اولى من ترك الوجوب وليس كذلك اذ لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى
من الاطلاق فيجب ترك الاضعف وهو عند التحقيق راجع الى الدوران
بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع
وقد يقال ان التقييد وان كان اكثر الا ان استعمال الامر في الندب كما قد
علم يبلغ في الكثرة الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض في
مثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي
مع اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب
النفسي منه بل كان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب
الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق فيكون
كقوله عم لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة
ويترجح الثاني لما تقدم من ان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على
الارادة ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال بها على الوجوب ومنها احتمل
ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولي
واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون
الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان ينفي
الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب بغير المحدث فيرتكب التقييد و
المجاز معا ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال

بسم الله

بعض المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعف هنا بالاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب مع التقييد ومثل ذلك قوله وان كنتم جنبا بناء على ضرورة الوجوب النفسي

فائدة تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفائه بانتفاء الشرط وفاقا للشيخين والفاضلين والشهيدين وابني الشهيد والشيخ البهائي والمدقق الشرواني وخلافا للسيد والحر العاملي والمولى البشروي وتحرير محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف العام ويراد به ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو في اصطلاح الفقهاء والاصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او معلولين لعلة ثالثة مثل ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء او مقارنا له اتفاقا على سبيل الاتفاق من غير علة ولا مشاركة في العلية مثل ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنيين الاولين وانما الخلاف في المعنى الثالث ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود المقدم وانتفاء المقدم عند انتفاء التالي فلا خلاف في ذلك ايضا بل الخلاف في انها هل تقتضي انتفاء التالي عند انتفاء المقدم الا ان يمنع عنه مانع او لا تقتضي ذلك ذهب القائلون بحجية مفهوم الشرط الى الاول والنافون لها الى الثاني واتفق الفريقان على ان القضية الشرطية يراد بها الثبوت عند الثبوت والنفي عند النفي واخرى يراد بها الثبوت عند الثبوت خاصة لا يراد بها النفي عند النفي وان كلا الاستعمالين صحيح شائع واقع في الكتاب والسنة واللغة والعرف وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا والخلاف في ان القضية الشرطية

تعليق الحكم على الشرط

فائدة

بسم الله

اذا اطلقت مجردة عن القرائن المعينة لارادة البينية الوجودية والعدمية او الوجودية خاصة فهل الاصل حملها على الاول حتى يظهر خلافه او تبقى مترددة بينهما حتى يثبت احدهما بدليل منفصل ويرجع في حكم النفي الى مقتضى الاصل فيه ذهب المثبتون الى الاول والنافون الى الثاني وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان حكم المفهوم مخالفا للاصل واما مع الموافقة للاصل كالاصل فاصل الحكم ثابت وان اختلف المدرك على الاول والحجة على الثاني والاقوى وجوب حمل القضية الشرطية على التلازم في الوجود والعدم ما لم يمنع عنه لنا تحقق الدلالة لغة وعرفا وعقلا وشرعا اما اللغة فلشهادة الاصحاب بسبب القصد مع الاصمعي وفاضل ابي عبيدة القسم بن سلام وهو من اعرف الناس باللغة على اعتبار الوصف الذي هو اضعف من الشرط قال في قوله مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه يدل على ان مطل غير الغني ليس كذلك وفي قوله لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا ليس المراد به هجاء الرسول ولا مطلق الهجاء والا لما تعلق بجوفه بالكثرة والامتلاء وليس المقصود قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على الشرط الذي هو اقوى دلالة واوضح دلالة كالوصف لا يعقل فهم التخصيص من الوصف دون الشرط فان اقل مراتبه ان يكون فيه كالوصف وفي حجية جوامع المفاهيم المخالفة اللغوية كقول كثير من اهل اللغة بها منهم ابو عبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب وقد قال بمفهوم الشرط جماعة من اهل الاصوليين وهم من اهل اللغة والعرف باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه لما قالوا به واحتمال الاجتهاد منهم في كل ما يقوله اهل اللغة في المطالب النظرية فلو قدح في الحجية لم يثبت اكثر اللغة

وعورض بمذهب الاخفش ونفي النافين وهم من اهل اللغة كالمثبتين
والجواب ترجيح الاصل بالكثرة والجزم والاثبات فانه مقدم على النفي
ويمكن اثبات اللغة معا للعرف فان الاصل عدم النقل واما العرف
فلان المتبادر من التعليق على الشرط الانتفاء عند الانتفاء نص على
ذلك جماعة من العامة ومن اصحابنا ابن الشهيد والبهائي وغيرهم
الوجدان قاض بما قالوه وتتبع الاستعمالات شاهد بصحة ما ذكروه فان
المفهوم من قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله سبحانه ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان تعودوا نعد وقوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا وغير ذلك
مما لا يحصى هو الانتفاء عند الانتفاء والمانع مكابر باللسان لما يحكم به الوجدان
وليس هذا باعتبار لاجل القرينة لانتفائها بالاصل والفرض فيكون هذا
الموضع وهو المطلوب ومما يدل على ذلك ان احدنا حتى اراد ان يبين توقف
امر على شيء اتى بالجملة الشرطية من غير توقف في ذلك ولا يلزم اكثر منه الا اذا
ادعى الى التاكيد داع فيصرح بالمفهوم والاكثر في التصريح الاتيان به مقدما
على سابقه فيقول اذا كان هذا كذا فكذا وان لم يكن [illegible]
ان النفي قد فهم من الكلام السابق وهذا عليه تفريع [illegible]
ونحن نجد هذا من عادة الناس المستمرة ويظهر من تتبع الاخبار انهم ع كانوا يكتفون
بذلك في مقام التفهيم والبيان فلاحظها ولا تغفل ولا يلزم من فهم ذلك
من اللفظ ان يكون منطوقا والا لكان يكون مساويا له في الدلالة بل قيل فان
دلالة اللفظ الواحد قد تختلف باختلاف المقاصد

العرف

عند النوم

والمنطوق

والمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ليس كذلك فان قيل اذا
كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما من اللفظ كان اللفظ حقيقة فيه فيكون
مجازا لو استعمل ولم يقصد ذلك وهو خلاف ما يستفاد من كلام ائمة
الفن وغيرهم فان الظاهر منهم القطع بالحقيقة مع الغاء المفهوم وبهذا صرح
بذلك بعضهم قلنا اما نحن فنلتزم المجاز لوجود دليله وهو تبادر الغير
والنص عليه من اهل اللغة وذهاب الاكثر الى خلافه بناء على قولهم في المفهوم
بالدلالة العقلية واثباتهم حجيته باللزوم الغير البين واما من قال بالدلالة
اللفظية فلا يتحاشى عن ذلك بل هو قضية مذهبه ولازم مقالته فان التبادر
علامة الحقيقة وتبادر الغير دليل المجاز ونص اللغة على تعيين الموضوع له
يقتضي كونه مجازا في غيره فان المجاز ليس الا اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له والتجوز هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فان معنى كلمات
الشرط ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فاذا استعمل
واريد بها الثبوت عند الثبوت خاصة لزم الاستعمال في جزء المعنى وهذا
النوع جائز ولا شرط له وانما الشرط لعكسه وهو استعمال اللفظ الموضوع
في الكل وما نحن فيه من القسم الاول فان قيل نص علماء الاصول وغيرهم ان التعليق
على الشرط انما يقتضي التخصيص ان لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواه واما
اذا وجدت فائدة اخرى فالدلالة على التخصيص منتفية وهذا انما يصح لو كانت
الدلالة في المفهوم عقلية منشاؤها لزوم العبث في كلام الحكيم كما سيجيء بيانه
اما لو قلنا بان الدلالة لفظية مستندة الى الوضع للتخصيص لغة وعرفا
فلا يتأتى ذلك الا بان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى

ليدل عليه فيما لم يتحقق فائدة اخرى ومثل هذا لم يعهد من الواضع في غير هذا
الموضع قلنا الوضع هنا على الوجه المعهود فان الواضع وضع ادات
الشرط لافادة التخصيص وحمل الكلام عليه ما لم يصرف عنه قرينة تمنع وارادته
ولا ريب ان ظهور غير التخصيص من الفوائد مانع عن ارادة التخصيص فيكون
صارفا عن الحمل عليه كما هو الشان في كل لفظ مصروف عن حقيقته لقرينة مانعة
عنها نعم لو اريد ان التخصيص مشروط بعدم احتمال فائدة اخرى لزم
الخروج عن الطور المعهود في المجاز فان احتمال الصارف ليس بصارف
فلزم تخصيص الوضع بما ذكر حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل
بالمفهوم لا يقول بذلك بل يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر خلافه وان
كان محتملا مرجوحا او مساويا وانما يعدل عن ارادة التخصيص اذا ظهر ان المراد
غيره وذلك هو المعهود في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته ما لم يظهر
ارادة المجاز فاذا ظهر ذلك حمل على المجاز لظهور القرينة الصارفة عن
الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي وحمله عليه اذا انتفى
الصارف عنه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتراط دليل الوضع بعكس ما قاله المورد
وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع محذور منافاة الحكمة لزم ان لا
يتعين التخصيص مع احتمال غيره احتمالا مساويا او راجحا فان هذا المحذور يندفع
بكل من التخصيص وغيره ولا ظهور للتخصيص حتى يرجح على الفائدة الاخرى
بفرض المساوات فيجب ان يتوقف في فائدة الشرط حينئذ ولا نراهم يفعلون ذلك فانهم
في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى الامر
الاخر وكيف لا والاتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد الشرط والقائل بحجية
مفهوم الشرط والنافون له اطبقوا عليه ولم يختلفوا فيه وانما الخلاف

ولكن يحقق

في انه

هل يتعين من بين الفوائد بالارادة ام لا فالنافي للحجية نفى ذلك والقائلون بالحجية
على الخلاف منهم في المدرك والمنشأ قالوا به ومقتضى ما قالوه ان يكون لهذه
الفائدة مزية على غيرها ولا تثبت الا مع الترجيح على غيرها من الفوائد المحتملة وانما
تثبت المزية بالترجيح لو رجحت على ما يساويها فمن ثم تعينت من بينها لان
ذلك فاسد قطعا لان غيرها من الفوائد قد يكون اظهر منها وقد يتعين ارادته
واذا جاز ذلك جاز ان يكون مساويا لها ومنه يظهر ما قلناه وقد يجاب عن ذلك
بان ترجيح هذه الفائدة لغلبتها وابتناء التعليق عليها في الاكثر ولا ريب ان الغلبة
تفيد ظنا بالارادة وهي مظنة عقلية فلا يجب الاستناد الى اللفظ ولو فرض ان
الظن الحاصل في غير التخصيص اقوى من ظن التخصيص حتى يحصل التعادل من
الغلبة فلا يصلح وجوب الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ بين الظنين
على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائلين بالمفهوم تعين الحمل على التخصيص
في هذه الصورة ايضا لزم الاستناد الى اللفظ واستفادته من كلامهم مشكل
وان كان في ذلك اظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه ويصدق
على الصورة المذكورة ان خلاف التخصيص فيها غير ظاهر فان قيل اذا كانت
الدلالة لفظية فمن اي الثلاث هي قلنا هي دلالة تضمنية فان الموضوع له هي
الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء واللفظ على المجموع بالمطابقة وعلى
كل من الامرين الخصوص بالتضمن وقد قيل ان الدلالة التزامية وفيه ما عرفت
من دخول الانتفاء في اصل الوضع فلا يكون التزاميا لان الالتزام الدلالة على
الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ان الدلالة الالتزامية غير مجدية في الارادة
الا اذا كان اللازم لازما بجميع الوجوه بحيث لا ينفك عنه في الخارج والعقل

من هذه الغلبة بظن ارادة غير التخصيص من جهة اخرى وذلك بان يكون الظن الحاصل من ...

في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة
في الخارج كما في مثل العمى والبصر فان البصر من لوازم العمى في الذهن ومعاندة
في الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقصود
الدلالة الالتزامية ذهنيا بالملزوم الذهني والفهم غير الارادة
على ان اللزوم الذهني منتف هنا فان تصور الثبوت عند الثبوت لا يستلزم
تصور الانتفاء عند الانتفاء وبما قلنا تبين ان القول بالدلالة اللفظية
هنا يستلزم القول بكونها التضمنية ولكن لم اجد بذلك مصرحا من ائمة الفن
وظاهر كلامهم ينفي ذلك واما العقل فهو الذي اعتمد الاكثر من اصحابنا

العقل

المتأخرين في المسئلة وبيانه على ما ذكره المدقق التبريزي في تعليقاته على العام
ان اللفظ لما كان وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض
يتعلق بذكر الشرط فالظاهر يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم في غير محل الشرط
والا لصار الشرط لغوا عبثا لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه ايضا
لان ما لا حاجة الى ذكره وتركه فالواجب عند الحكيم العاقل تركه لان العبث
يعلوها الفائدة في فعله الا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المطلوب
في المطلوب لاختصار فائدة الفعل المذكور في انتفاء الحكم في غير محل الشرط
فلولاه لزم العبث اما يقينا او ظنا والمعلوم او المظنون تخلو المتكلم عن العبث
فينتج العلم او الظن بان الحكم منتف في غير محل الشرط عند المتكلم وهذا التقريب
انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد مع هذا الفرض فالنزاع لغو
اذ لا خلاف في ارادة التخصيص مع انتفاء غيره من التخصيص لغوا لغير كلام
في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى الشارع عن ذلك انما الخلاف فيما اذا

دار

دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالتخصيص حتى
يظهر خلافه فيرجح او لا بل الامر في ذلك متوقف على دليل منفصل والقائلون
بحجية المفهوم قالوا بالاول والنافون قالوا بالثاني فالشرط المذكور عند القائل بحجية
المفهوم عقلا يرجع الى القول بعدم الحجية كما لا يخفى وقد اشار بعض المحققين
في شرحه على الوافية الى هذا المعنى حال بيان الوجه العقلي بطور اخر فقال كل متكلم
عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم
اراد بالتقييد انه يفيد فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها هذا اذا كان
المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيره من العقلاء نظن
به ذلك لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية
لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا فيها بالدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول
القطع او الظن بالارادة
انما النزاع في صورة لم يكن هناك دليل يدل على تخصيص احدهما بالارادة
فح نقول انا ان رأينا في كلام العرب الجملة الشرطية مختلفة في مدخول اداة الشرط في نحو
ملزوم الحصول لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه غير مستلزم لانتفائه وفي
بعضها المساواة وهذا يستلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي
اعني المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على
تقدير عدم الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة
الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت الكثرة سببا لتبادر التساوي
او اللازم وهو المعنى المفهومي الى ذهننا بل علمنا التساوي او الاكثرية الاخرى
في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة

بسم الله

على التعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بتوسط
خلو ما عن الفائدة اصلا وندرته بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام
ولكني لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه من
الاصول الثابتة عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعي على
كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا نمنعه في المعاني المطابقية والالتزامية
التي تكون لزومها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية لا تنفك معها الانفكاك
وان لم يكن مستحيلا كيف ولو كان لم نكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي
علينا او اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم واما
غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعلم العمل بالظن فيه غير مستلزم
لحضور رأيه ع انتهى وما ذكره في منع حجية هذا الظن مدفوع بان الظن
الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية يجب اخذها من الشرع
واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء يرجعون فيها الى غير
الشرع من اللغة والعرف والطب واهل الخبرة من ارباب التجارة والصنايع
والى القرائن العقلية من تعيين المجاز وقد ادعى السيد المرتضى ره الاجماع على
قيام الظن مقام العلم في كل مقام يتعذر فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد
الامام ع لا يكاد يحصل في موضع الا نادرا فلذا اقيم الظن مقامه سواء كان
الظن راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما نحن فيه ومثل هذا الا
هو مستند اللغويين والنحاة في اثبات المطالب اللغوية والنحوية ومعلوم انه
لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن معتبرا لزم سقوط معظم اللغة المحتاج
اليها واما الشرع فلدلالة الاخبار على ذلك منها ما رواه علي بن ابراهيم
في تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله ع قال له رجل جعلت

الشرع

فداك

بسم الله

تفون

فداك ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب فقال انكم لا
الله بعهده فانه تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله لوفى لكم
ومما رواه المشايخ الثلاثة في الكافي والفقيه والتهذيب عن عبيد بن زرارة
سئل الصادق ع عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد
فليصمه ومن سافر فلا يصمه وفي التهذيب عنه ع اذا دخل شهر رمضان فلله فيه
شروط قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل
رمضان ان يخرج الحديث وفي الكافي باسناده عن ابي ايوب عن ابي عبد الله ع
في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه قال فلو
سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه وفي تفسير
العياشي عن الحسن بن زياد قال سألته عن رجل طلق زوجته فتزوجت
بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها
فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها
طلاق وقد استدل البعض بما رواه الصدوق في معاني الاخبار وعلي بن ابراهيم
في تفسيره عن الصادق ع في قوله عز وجل في قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا
فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ع فقلت
وما ذاك قال انما قال ابراهيم ع فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل
وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم ع ولا دلالة
فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه ومما رواه
في الفقيه في باب الشقاق في الصحيح عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم انه
ناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفين فقال المخالف ان الحكمين لقبولهما
كانا مريدين الاصلاح فقال هشام بل كانا غير مريدين للاصلاح

قال فان قلت هذا قال هشام في قول الله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق
الله بينهما فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما
علمنا انهما لم يريدا الاصلاح ولا دلالة في هذا ايضا فان احتجاج هشام
بنفي اللازم المستلزم لنفي الملزوم وذلك من لوازم المنطوق وليس من
المفهوم في شيء وبتقرير النبي صلى الله عليه وسلم تعجب سائل عن القصر في السفر مع الامن
واجابته اياه بان صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته ورد بمنع كون
التعجب لاجل مفهوم الشرط على الاتمام عند الامن بل لارتفاع سبب القصر
وهو الخوف فيجب الاتمام لكونه الغرض الاصلي وبانه صلى الله عليه وسلم لما نزلت استغفر
لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم لازيدن
على السبعين وهو دليل انه فهم من ذلك ان حكم الزيادة غير الاصل وليس الا
لدلالة المفهوم ورد بمنع صحة الخبر لاستحالة استغفار الكفار وفاقا
ولانه صلى الله عليه وسلم اعرف الناس بمعاني الكلام وذكر السبعين مبالغة في الياس وقطع
الطمع لا لقصد العدد فكيف يقول مع ذلك لازيدن على السبعين ولو صح
الحمل على اظهار كمال الرأفة بالامة واستمالة قلوب الاحباء بذلك والحث على عدم
خلو هذا وما قبله عن التاييد وبان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لكان كل شيء شرطا لغيره وهو باطل
وبان كلمة ان مثلا من ادوات الشرط باتفاق النحاة ومعنى كونها كذلك انها تدل
على ان ما يقترن بها شرط لما بعده والشرط ما ينتفي بانتفائه المشروط لاتفاق
الفقهاء على ذلك والاصل عدم النقل في كل منهما وهذان الوجهان ضعيفان
جدا ومنشاء الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت والتمسك
باصالة عدم النقل لا ينفع مع القطع بالاختلاف وبان التعليق على الشرط

عليه عدم

ينتفي

لانه

لانه اما ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو المطلوب او لوجود المشروط
عند وجوده فيكون سببا ومنه يحصل المطلوب ايضا فان الاصل عدم تعدد
الاسباب فيكون السبب متحدا واذا اتحد ينتفي المسبب بانتفائه بل كان الآخر
بالانتفاء كما اذا فقد الشرط الذي هو سبب وفيه نظر لانه ان اراد بالسبب
ما له دخل في التاثير والعلية منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا
المعنى والسند ظاهر فان السببية بهذا المعنى غير لازمة في التعليق وفاقا اذ قد تعلق
على السبب والمشارك في السبب والمقارن في الوجود وان اريد به المعنى الاعم
فلا يصح الاستناد الى الاصل هنا الا ان المخالفة ان كانت من جهة المسبب انتفى
نحو الفتنة الاصل لا بواسطة المفهوم والاصل فيما يوافق الاصل مقارنته
لكل شيء هو موافق للاصل او مخالف له على ان نفي سببية الغير للمشروط لا ينافي
وجوده معه من جملة والظاهر من القائلين بالمفهوم القول بالعموم لا فرق
في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كان ولو الموضوعتين لافادة معنى الشرط
لغة والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط كاذا وكلم المجازاة كمتى
ونحو من وما وغيرهما لان حجية مفهوم الشرط لما يفهم التعليق او اللزوم اللغوي
والعبث او لنص الواضع والكل مشترك في الكل ولذا ترى الفقهاء والمفسرين
وائمة اللغة والادب يتمسكون بالمفهوم في الالفاظ الضمنية كما يستدلون به
في الاوقات الصحيحة في الشرط الناص عليه بحسب الوضع وفيما ظهر من بعض
كتب الاصول ان الخلاف في التعليق بان وقال في النهاية البحث السادس في ان الامر
المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف هل يعدم
بعدم الشرط ام لا وفي ب الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط وفي شرح

بسم الله

اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء مقترن بكلمة ان هل يجب عدمه
عند عدم ذلك الشيء المقترن ام لا الخ وفي المحصول الامر المعلق على شيء بكلمة
ان عدم عند عدم ذلك والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة والظاهر ان
مستصفى الغزالي ومعتمد البصري لما قيل ان المحصول ماخوذ من المستصفى و
المستصفى ماخوذ من المعتمد وفي زبدة الاصول الحاوي لمسائل المحصول الامر
والخبر المعلق على شيء بان عدم عند عدمه والظاهر ان ما ذكروه ليس تخصيصا لمحل
النزاع بالشرط المقرون بان بل هو تعبير عن محل النزاع بما يعبر به عنه في الغالب
فان ان الشرطية هي اصل كلمات الشرط واكثرها دورا ورواجا في الكلام واذا وكلم
المجازاة انما تقبل معنى الشرط لتضمنها معناها واما لو فهي شرط صريح موضوع
لافادة التعليق ولا فرق بينها وبين ان في هذه الجهة وان افترقا من جهة اخرى
وعدم ذكرهم لها قرينة على ان ان فيما قالوه مثال وليس المراد قصر الخلاف
عليها ولو ذكروها مع انه لا يمكن ان يكون الخلاف في الشرط الصريح فهذا قرينة على
ارادة التمثيل وكلامهم في الاستدلال على المسئلة على ان محل النزاع اعم من التعليق
(ومقام)
بان فانهم استدلوا بان كلمة ان حرف شرط والشرط يلزم من عدمه العدم وبانه
ان لم يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود لزم جواز تعليق كل شيء على
كل شيء ويفهم من هذا وغيره ان محل النزاع غير مختص بان وكلام الحاجبي والعضدي
واصحاب التعاليق عام يشمل الجميع فالحكم الاعم وانما وجب ابهام كلمات الشرط لانها
كلها تجزم لتضمنها معنى ان التي هي للابهام فلا تستعمل في الامر المستقبل المقطوع
به لا يقال متى ان غربت الشمس او طلعت فجعل العموم في اسماء الشرط كاحتمال
الوجود والعدم في الشرط الواقع بعد ان لانه نوع عموم ايضا والشرط بعد

هذه

بسم الله

هذه الاسماء ايضا كالشرط بعد ان في احتمال الوجود والعدم وايضا فانهم
سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات العامة معنى ان اذ كان يطول
عليهم الكلام لو قالوا في من ضربت ضربت ان ضربت زيدا ضربت وان ضربت
بكرا ضربت الى ما لا متناهي وكذا ما ومتى وسائر اخواتها الا ترى الى قوله
فان سلكوا طريق الاختصار فانه يدل على ان مرجع المعنى في هذه الكلمات
الى معنى ان غير انهم عدلوا عنها ايثارا للاختصار مع حصول المراد او قال
في بحث اذا وكلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون الاولى
فرضا حصول مضمون الثانية فالمضمون الاول مفروض ملزوم والثاني
لازم ولما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم
في المستقبل لم المفروض وجوده لنا في الغرض والقطع في النظر فلم يكن فيه
معنى الشرط لان الشرط كما بينا هو المفروض وجوده ولكنه لما كان ينكشف
لنا الحال كثيرا في الامور التي نتوقعها قاطعين بوقوعها على خلاف ما نتوقعه
جوزوا تضمين اذا معنى ان كما في متى وسائر الاسماء الجوازم فتقول
القائل اذا جئتني فانت مكرم لي شاكا في مجيء المخاطب غير مرجح وجوده
على عدمه بمعنى متى جئتني سواء لكن اضمار ان قبل متى وسائر الجوازم
على ما هو مذهب س في اسماء الشرط صار بعد لعروض عوارض ثابتا
اذ لم يوضع في الاصل لزيادة تقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كما وضعت اذا
فجاز ان يرسخ الغرض الذي هو معنى الشرط في الحدث الواقع فيها واما
اذا فلما كان حدثها الواقع فيه مقطوعا به في اصل الوضع لم يرسخ فيه معنى

بسم الله

ان الدال على الفرض بل صار عرضا على شرف الزوال فلهذا لم يجز ثم الا في الشعر مع
ارادة وكونه بمعنى متى ومن جهة عروض معنى الشرط فيها لم يلزم عند الاخفش
وقوع الفعلية بعدها ولما كثر دخول معنى الشرط في اذا وخروجه عن اصله
في الوقت المعين جاز استعماله وان يكن فيه فيها معنى ان الشرطية وذلك
في الامور القطعية استعمال اذا المتضمنة لمعنى ان وذلك لمجيء جملتين
بعده على طرف الشرط والجزاء وان لم يكونا كذلك شرطا وجزاء كقوله اذا
جاء نصر الله والفتح الى قوله فسبح كما انه لما كثر وقوع الموصول متضمنا معنى
الشرط فجاز دخول الفاء في خبره جاز دخول الفاء في الخبر وان لم يكن فيه
في الاول معنى الشرط كما في قوله فتنوا المؤمنين والمؤمنات الى قوله
فلهم عذاب جهنم وقوله وما افاء الله على رسوله الى قوله فما اوجفتم كان
الفتن والافاءه محققا الوجود في الماضي فلا يكون فيهما معنى الشرط
الذي هو الفرض ومنه ايضا قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله تعالى والفاء
في مثل هذا الموضع في الحقيقة زائدة وانما ترتب اذا والموصول في الايات
المذكورة والجملتان بعدهما ترتيب كلمة الشرط وجملتي الشرط والجزاء
وان لم يكن فيهما معنى الشرط ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة
الثانية لمضمون الجملة الاولى كلزوم الجزاء للشرط فلتحصيل هذا الغرض
عمل في اذا جزاؤه مع كونه بعد حرف لا يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء في فسبح
وان في قولك ان جئتني فانك مكرم ولام الابتداء في نحو قوله تعالى اذا
ما مت لسوف اخرج حيا كما عمل ما بعد الفاء وان في الذي قبلها في نحو
اما يوم الجمعة فان زيدا قائم واما زيدا فاني ضارب للغرض الداعي الى
هذا الترتيب هذا كلامه قدس سره ومقتضاه ان اذا انما تكون للشرط

اذا خرجت

بسم الله

اذا خرجت عن وضعها الاصلي وكانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير محققة
الوقوع واما اذا كانت محققة فليست للشرط وان شابهته في الصورة وفي
الظاهر وحيث كان المفهوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في المحقق فكلما استعملت
واريد منها معنى ان الشرطية حصل لها مفهوم كما في ان وما لم يكن كذلك فلا
لها وهذا التفصيل صحيح ان اريد باذا في استعمال واحد متنافيين واما اذا لم
يقصد بها افادة التحقق فمعنى الشرط فيها ثابت فان التحقق لا ينافي الفرض
كما يقول ان كان الامر على ما اقول وهو كما اقول فكذا وان كان تقول ليس كما
تقول فكذا فتحقق الامر لا ينافي فرض تحققه وح فان كان مدخول اذا امرا غير
محقق الوقوع كانت شرطية وصح فيها اعتبار المفهوم وان كانت مفروضا
محققا احتمل ارادة بيان التحقق بها كما هو الاصل في وضعها فيكون المفهوم
معها ساقطا وارادة الفرض في مدخولها وان كان محققا في الواقع كما هو الغالب
في استعمالها حيث انها في الاكثر تستعمل في الشرط فيصح معه ارادة المفهوم ولا يبعد
ترجيح الثاني فانها على الشرط ادل منها على التحقيق والحق ان يقال ان اذا موضوعة لمجرد
التحقق لا لارادة التحقق وعلى هذا فلا اشكال في وضعها ولا في شرطيتها وان اريد
بها معناها ولو كانت موضوعة للدلالة على تحقق الوقوع لزم ان يكون وضعها لذلك
منافيا لفهم الشرطية منها بحسب الوضع وجملة القول في المسئلة وحاصل البحث ان
الشرط اما صريح او ضمني والشرط ان ولو وما اها فالحكم في مفهومها ظاهر جلي و
كذلك لو فانها اداة موضوعة للشرط كان وان فارقتها من جهة الاستقبال والمضي و
الامتناع وعدمه فاما معنى الشرط فهو الفرض والتقدير فهو حاصل فيها قطعا فهي
دالة عليه بالوضع وبما توهمه كلام بعض الاصوليين في تحرير الخلاف على الشرط

بان فقد تقدم الكلام وان النحاة انما غرضهم التمثيل بما يعبر به عن الشرط غالبا
وما ذكره النحاة من ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول شاهد على اعتبار
المفهوم فيها وذلك ان الاول ملزوم والثاني لازم لانه لازم وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم الا اذا كان مساويا ولا يتحقق المساواة
الا اذا كان المفهوم مرادا من اللفظ اذ المعنى ح ان الاول ملزوم للثاني
وجودا وعدما فيقتضي وضع لو لامتناع الشرط ان يلزمه امتناع الجزاء بهذا
التقريب والمفهوم وان كان معتبرا في الشرط بان لكن لا دلالة فيها على
انتفاء الشرط فمن ثم لم تدل على الامتناع واما اما فالمفهوم فيها كالمفهوم
ان ومعنى اما زيد فمنطلق ان يكن شيء فزيد منطلق والمعنى ان يقع شيء
في الدنيا يقع قيام زيد فلذا افادت الجزم بالوقوع فان حصول الجزاء
جعل لازما لوقوع شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلا بد ان يقع
فيها شيء فيصير عدم وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع شيء فيها
فيكون المفهوم مرادا لكن التعليق فيه تعليق على المح على سبيل التعليق على
المح واما الشرط الضمني فهو الاسم المتضمن لمعنى ان الشرطية وهو ضربان
احدهما ما يتضمنه بحسب الوضع وهي الظروف المبنية وثانيهما كل موصول
او موصوف دخلت الفاء في خبره لان دخول الفاء في الخبر يدل على تضمن
الموصول معنى الشرط على ما صرح به ائمة العربية فيكون المفهوم معتبرا فان قلت
دخول الفاء انما يقتضي الايذان بالشرط حتى كان الموصول او الموصوف متضمن
له دخيل في معناه ولا يقتضي كونه متضمنا له حقيقة تضمن كلمات الشرط

نحو من

نحو من وما معنى ان الشرطية ومن ثم لم يلزم فيها الابهام المعتبر في كلمات الشرط بل جاز
ان يكون خاصا كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات فانه مسوق للحكاية
عن جماعة حصل منهم الفعل وكذا لم يجب ان يعامل معاملتهم الكلمات المتضمنة لمعنى الشرط
من لزوم الفاء في الجواب فكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى وكذا جاز تجريد
خبره عن الفاء مع قصد السببية نحو الذي يأتيني فله درهم ووصله بالظرف وما
في معناه مما ليس فعلا صريحا وهو كثير وبالفعل الماضي كما في الآية فعلم ان ما ذكره
النحاة من تضمن الموصول والموصوف للمنكر من معنى الشرط ليس محمولا على ظاهره بل فيه
مسامحة حيث عبروا عن ايذان الفاء بمعنى الشرط بتضمن الموصول والموصوف
ذلك المعنى والامر هين قلت دخول الفاء على الخبر يقتضي القصد الى معنى الشرط
قطعا فانها ما دخلته باجماع النحاة وباعتبار سبق معنى الشرط الى الفهم عند دخولها
وهذا القدر كاف في اعتبار المفهوم وكونه مفهوم شرط ولا احتياج فيه الى
تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط حقيقة حتى توجه عليه ما ذكرنا فان قلت معنى
الشرط في الكلام يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء ما هو شرط مطلقا سواء كان استفادته
بواسطة الوضع له كما في الالفاظ الصريحة في الشرط او لما يتضمنه كما في كلم المجازات في
الصريحة في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء في الخبر فان جميع هذه الصور تشترك
في الدلالة على ما هو مقصود المتكلم في الاشتراط غاية الامر ان الدلالة في
الاولين مستندة الى الوضع وفي الاخير الى القرينة ومن البين ان هذا لا يوجب
فرقا في اعتبار المفهوم وعدمه بل المقتضي للاعتبار هو فهم الاشتراط المشترك
بين الاقسام وح فان اريد بكون الفاء مؤذنا بمعنى الشرط انها تدل على
ارادة المتكلم وقصده وان الدلالة انما جاءت من جهة الامر قبل الموصول

فلذلك لا ينبغي ان يشك فيه ان فرض كون من موصولة يقتضي ان لا يكون الشرط داخلا
في معناها والا لكانت شرطية لكنه لا يقدح في المطلوب لابتنائه على فهم الاشتراط على استفادة
من الوضع كما اشرنا اليه وان اريد بها ان الفاء مشعرة بارادة الشرط وليست دالة
عليه كما يؤذن به لفظ الايذان فهو مع كونه خلاف ما يظهر من كلام القوم حيث جعلوا
الفاء الداخلة على الخبر من امارات الشرط ودالة وحكموا بتضمن الموصول والموصوف
معنى الشرط عند دخولها في خبرهما وان اذنها بالشرط من قبيل ايذان اللام الموطئة
للقسم بالقسم مما يكذبه الفهم السليم عند سماع اللفظ فان المتبادر من قول القائل
من جاءك فاكرمه على ان يكون من موصولة هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها
شرطية حتى لا يكاد يظهر الفرق ولا يقدح في ذلك استعمال الفاء في مبهم كما في الاية لان
دخولها مما يكون قرينة على ارادة الشرط مع امكانه وهو فيما اذا كان خاصا ممتنع
ولا ترى انه معاملتها معاملة كلمات الشرط من التزام الفاء وكون الصلة فعلا صريحا
مستقبل المعنى لان تلك الامور احكام لفظية لا حجر في ان تتبع وضع اللفظ بخلاف
اعتبار المفهوم فانه من توابع المعنى دون اللفظ ولو سلم فلا ريب في ان الفاء
مما يتقوى به اعتبار القيد وتتاكد معه الدلالة في مفهوم الوصف فلا اقل من ان
يصير المفهوم به متوسطا في القوة والضعف بين مفهومي الشرط والوصف
كما يظهر بالتدبر في قول القائل الذي يأتيني له درهم وقوله من يأتيني فله درهم
فانك ترى دلالة الثاني على انتفاء الاستحقاق عند عدم الاتيان اقوى من
الاول ولو كان اضعف ما يشتمل على ادوات الشرط كقوله ان يأتني احد فله
درهم صح فالقول باعتبار مفهوم الوصف يقتضي اعتبار المفهوم هنا
لتحقق الوصف فيه مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب النفي فيه لامكان

تاثير

تاثير الزيادة في الحجية ومن هذا يظهر ان خروج المفهوم عن مفهوم الشرط على تقدير
لا يقتضي عدم اعتباره وان لم نقل باعتبار مفهوم الوصف مع انا لا نسلم اعتباره
ايضا كما نقرره في موضعه فلعله قرينة لا يقدح في اصل الدلالة والاعتبار وان لم يكن
بمثابة غيره في الوضوح فتدبر فائدة الاقوى حجية مفهوم الصفة وفاقا لكثير من ١٢
الفقهاء والاصوليين لان المتبادر من تعليق الامر على الوصف انتفاؤه لان
الغالب في المحاورات خصوصا في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز
من القبول فيحمل عليه المشتبه اذ المظنون لحوقه بالاعم الاغلب فائدة اختلف القائلون ١٣
بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه يفيد العموم بل الظاهر من كلام شارح المختصر انه
لا خلاف فيه فانه لم ينقل في ذلك خلافا والامام الغزالي ثم ارجع كلامه الى المناقشة
اللفظية وجعل النزاع معه راجعا الى تفسير العام ويظهر من العلامة ره في التحقيق
تبعية للاسار القول بانه لا يفيد العموم حيث قال بعد رد احتجاج الشيخ على المنع من سؤر
غير الماكول برواية عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن ماء يشرب منه الحمام فقال
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بضعف السند وابتنائه على المفهوم
الضعيف قال وههنا وجه آخر ذكر انه ملخص ما افاده في كتاب استقصاء الاعتبار
في تحقيق معاني الاخبار ما لفظه اذا سلمنا كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالته
مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق الوضوء بسؤر ما يؤكل
لحمه والشرب منه وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ بسؤره ولا يشرب بل
جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والآخر لا يجوز فان
الانقسام حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه من الكلب والخنزير ولا
يجوز الوضوء بسؤره وشربه لانه اذا ساوى احد قسمي المسكوت عنه للمنطوق
في الحكم لا تنتفي دلالة المفهوم ونحن استدللنا بالحديث على تقدير لانا

بلغ

نقول لا نسلم انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والكلي المسكوت عنه انتهى كلامه ره وقال الفاضل المحقق الشيخ حسن طاب ثراه في المعالم بعد نقل هذا الكلام وعليك فيه نظر لان فرض حجية المفهوم تقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق والمعنى بالمنطوق في مفهومي الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما انتفى عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق المقيد هنا هو قوله كلما اي كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل النطق ما انتفى عنه الوصف وهو عبارة عن غير الماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز وذلك واضح وان قدر واعوض اشتباه فليوضح بالنظر الى مثاله المشهور الذي اشار اليه الشيخ ره اعني قوله في سائمة الغنم الزكوة فانه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق الوجوب لغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه بتقريب ما ذكرناه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضاها هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن كل معلوفة من الغنم هذا كلامه ره وفيه نظر فان النافي لعموم المفهوم انما يدعي ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضاؤه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وصريح كلام العلامه ره حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق ان اراد به

السلب

بلغ

السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين النزاع وان لم يكن كلاما جديدا نعم لا مع ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح به شارح المختصر وغيره وانما سميت بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان مذكورا كان كدلالة اللفظ على حكمه منطوقا سواء ذكر الحكم ونطق به اولا والا كان مفهوما كذلك وعلى هذا فالمنطوق في المثال المفروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سؤر الماكول اللحم لا موضوع الحكم اعني ماكول اللحم من الحيوان وكذا المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير الماكول دون غير الماكول من الحيوان وان جعلنا المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق والمفهوم ههنا نفس الحكمين لا موضوعهما والصواب ان يقال ان ما ذكره من الاحتجاج على حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته يدل على عمومه فان المتبادر من قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك هو عدم تحقق الاعطاء عند عدم تحقق الاكرام مطلقا اذ هو بمنزلة قولنا الشرط في اعطائه الاكرام وايضا فلو وجب الاعطاء من دون تحقق الاكرام الذي هو شرطه لم يكن للشرط مدخلية في الحكم فيلزم اللغو والعبث المنفيان اذ كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه لجميع افراده للمنطوق فكذلك على فرض الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق فائدة النهي في العبادات يقتضي الفساد بمعنى عدم اجزاء المنهي عنه منها وعدم حصول الامتثال به وهذا مما لا ريب فيه بل ربما يظهر من بعضهم انه مجمع عليه واما في غير العبادات كالمعاملات والايقاعات ففي اقتضاء النهي الفساد بمعنى استتباع الاثر اختلاف شديد يعلم بالتتبع والذي اختاره العلامه ره واكثر المتاخرين من اصحابنا وفاقا للعامة عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول النهي هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين الاثر استتباع الاثر ولا انحصار التصريح من الشارع بالتحريم وصحة المحرم بمعنى ترتب اثاره عليه على تقدير حصوله من دون تناقض وهذا واضح بالقياس الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه انتفاء الدلالة

على الفساد لغة فقط لا مطلقا كما هو المطلوب والذي يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد
شرعا كما اختاره السيد والشيخ ره وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون تعلقه
بالمنهي عنه لعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او وصفه اللازم كبيع الملاقيح
والمنابذة ونكاح الشغار واما اذا كان لامر خارج عنه مفارق اياه كالبيع
وقت النداء وذبح الغاصب فانه لا يقتضي الفساد وقد صرح الشهيد في قواعده بهذا
التفصيل واختاره الشيخ علي في شرح القواعد وكلام الفقهاء في كتب الفروع
يعطي ذلك فانهم كثيرا ما يعللون الفساد في المعاملة لتوجه النهي الى اركان المعاملة
ويفرقون بين ذلك وبين تعلقه بامر خارج كما في البيع وقت النداء ومرجعه
الى التفصيل الذي قلناه وقد حكي القول به ايضا عن الشافعي من الجماعة واكثر
اصحابه واختاره الفخر الرازي في المعالم والامدي في الاحكام والبيضاوي في
المنهاج وادعى الامدي الاجماع على عدم الفساد اذا كان النهي لامر خارج ومقتضى
ذلك ان اطلاق القول بالفساد شرعا في كلام بعض الاصوليين محمول
على ما عدا تلك الصورة فيرجع الى ما ذكرناه من التفصيل ايضا والدليل عليه
وجهان الاول ان العلماء في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي في
ابواب البيوع والانكحة والايقاعات وغيرها على فساد المنهي عنه من غير توقف
كما يعلم بالتتبع وليس ذلك باعتبار كون الفساد مدلولا لصيغة النهي
لغة لما عرفت من انها بحسب اللغة انما تفيد مجرد التحريم ولا علاقة بينه وبين
الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر فتعين ان يكون لنقلها في عرف الشرع
الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه ولا نعني بالدلالة الشرعية الا هذا وانما
خصصنا الحكم بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم له لان التمسك بالنهي على الوجه
المذكور انما وقع فيهما دون المنهي عنه لوصف المفارق فان الاكثر ذهبوا الى
صحة المعاملة فيه ولم يحكموا بفساده لاجل النهي كما في البيع وقت النداء وما

شاكله

شاكله من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجة ولا يلزم من دلالة النهي على الفساد
في القسم الاول دلالته عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة النهي المتعلق بما هو من
قبيل الاول دون مطلق النهي او دلالة النهي على ما هو يقتضي الفساد على
تقدير تعلقه كما في النهي عن العبادات فانه يقتضي الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة
على ما يقتضي الفساد لو كان متعلقه عبادة وليس معنى دلالته عليه انه نفس مدلوله
اللغوي او ملحوظ فيه ولا يلزم من ان يكون دالا عليه لغة في المعاملات ايضا والا لم
يعقل التفصيل والفرق بين اقسام المنهي عنه ضرورة ان تعلق النهي
بالمنهي عنه لا يقتضي تغير معنى النهي وكذا القول في دلالة النهي على الفساد شرعا
فانه ليس المراد انه مدلول لصيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم
اطراد الدلالة في جميع الاقسام كيف ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما لا
يصح له اصلا كالزنا وشرب الخمر وغيرهما فان الحكم بالفساد انما يصح
فيما له جهة صحة بالنظر الى اصل الطبيعة كالمعاملات والايقاعات واما ما لا صحة
له فيه كلا فلا يعقل فيه الحكم بالفساد بوجه وبالجملة فليس المراد من الدلالة في
قولهم النهي يدل على الفساد ان معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة ويفهم
منها عند الاطلاق كالتحريم على ما يوهمه ظاهر العبارة بل المراد ان الفساد من
اللوازم العقلية لمدلول النهي شرعا اذا تعلق بامر مخصوص كالعبادة مثلا او انه مدلول
النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار وضعه له بخصوصه والدلالة في العبادة بالمعنى
الاول فان الفساد فيها من لوازم معنى النهي اعني التحريم وليس مدلولا للنهي الخاص
المتعلق بالعبادة للقطع بانتفاء الوضع بهذا المعنى لغة وفي غيرها يحتمل
المعنيين فان استدلال الفقهاء بالمنهي عنه يمكن ان يكون لظهور استعمال النهي
المتعلق بالامر المخصوص في الفساد شرعا حيث افاده من غير قرينة او لوضعه في الشرع لما

لغة

يستلزم الفساد عقلا بشرط التعلق كما في العبادات او بعيد كالاول اظهر وبهذا يتّضح ان المراد
بالدلالة من الشرع انه يثبت بالادلة الشرعية ان المنهي عنه فاسد ومعنى دلالة النهي على
الفساد انكشافه بوروده وان لم يكن مقتضيا له ولا سببا في تعلقه لان المقتضي
على هذا التقدير هو الدليل الدال عليه دون النهي مع ان الفقهاء في جميع
المسائل انما يستدلون به من دون اشارة الى امر اخر وترك ما هو مناط الاستدلال
والتمسك بما لا يدرك كما ترى واعترض على الدليل بوجوه الاول انه لا حجة في قول
العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف في المتشاجر
فيه ظاهر جلي وجوابه ان قول العلماء هاهنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسئلة من
موضوعات الاحكام وهي مما يكتفى بمطلق الظن اجماعا ولا ريب في حصول الظن
القوي من قول الفقهاء ان لم نقل بالعلم ولا اقل من ان يكون كالظنون
الضعيفة الحاصلة من اقوال اهل اللغة فكما جاز التعويل عليها في اثبات الوضع اللغوي
فكذا يجوز التعويل على اقوال العلماء في الوضع الشرعي نعم لو كان المقصود من الدلالة
الشرعية بيان قاعدة شرعية هي ان كل منهي عنه كانت المسئلة من مسائل الاحكام وتوقف
الاحتجاج فيها بقول العلماء على بلوغ حد الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك عن محل النزاع
اذ الكلام في دلالة النهي على الفساد في استفادته من دليل اخر على ان الذي يظهر
من التتبع ان الاحتجاج بالنهي على الفساد كان شايعا معروفا عند القدماء
بل في عصر الصحابة ورواة الاخبار وقد تصدى لنقله الفقهاء من العامة والخاصة
في كتب الخلاف والاستدلال ويشهد له انا نراهم يحكمون بالفساد في كثير من
المعاملات المحرمة من الانكحة والبيوع ونحوها مما ثبت في الشرع تحريمه مع انتفاء
ما يصلح للاستناد من اية او رواية او غيرهما من الادلة سوى النهي المتعلق
بتلك المعاملة فان الظاهر انه هو المستند في حكمهم بالفساد دون شيء اخر اذ
احتمال خفاء الادلة مع المبالغة في الفحص او عدم وصولها الينا مع كثرة

تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع عادة والقول بان مستندهم
في ذلك الاجماع او الضرورة ظاهر الاجماع الفساد اذ الكلام في دليل المجمعين ولا
ريب ان غير الاجماع والضرورة لتأخرهما عنه بحسب الرتبة والوجود فيتعين ان
يكون دليلهم في تلك المسائل هو النهي وبالجملة فادعاء الاجماع في تلك المسئلة غير
بعيد عن الصواب وكفى بذلك قول الاصوليين من علماء الامصار في جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد مع ان الاستدلال بهذا الوجه منقول عن جماعة من
الفقهاء المعاصرين للائمة او المقاربين لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء يقتضي
اشتهار الاستدلال بالنهي على الفساد عند السلف غاية الاشتهار وهو لا ينفك
بحسب العادة عن بلوغ حد الاجماع كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك ما ذكر من ان النزاع في
دلالة النهي على الفساد ظاهر جلي فان كثيرا من المسائل الاجماعية صارت بحسب ما عرض من
الشبهة محلا للتشاجر والنزاع كحجية خبر الواحد ووجود الفاظ العموم وكون الامر
للوجوب والنهي للتحريم وغيرها من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار
كانوا يستدلون باخبار الاحاد في مسائل الفروع ويحتجون بها على خصومهم علما
ضروريا حاصلا من التتبع مع اشتهار الخلاف في حجية خبر الواحد حتى ان السيد
المرتضى ادعى ان بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان القياس وكذا نعلم ان مدار
العلماء في كثير من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع والجمع المحلى والنكرة في سياق
النفي والنهي على ارادة العموم مع نقل القرائن مع ان جماعة من الاصوليين ادعوا ان
تلك الصيغ الالفاظ حقايق في الخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص وكذا
الامر في الامر والنهي وغيرهما والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها
اجماعية ان الاجماع فيها نظري يتوقف الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة
السلف وتصفح لاثارهم فلا يحصل مع الالة او اهمال النظر فيقع الخلاف كما في
ساير المسائل النظرية مع انه لو كان ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق

للشبهة الى الذين يمنع عن حصول العلم بالضرورة ربا ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما هو
مسطور في محله الثاني كلام العلماء في النهي عن المعاملة مضطرب فانهم كما
يستدلون بالنهي على الفساد في المعاملات فكثيرا ما يصرحون بعدم اقتضاء النهي
في المعاملة الفساد وليس التمسك باحد الكلامين باولى من التمسك بالآخر وجوابه
ان المصرح بعدم الاقتضاء ان كان ممن يرجح ذلك واختاره فتصريحه في جزئيات
الفروع كخلافه في الاصول لا يقدح في الاجماع ولا يقتضي التناقض والاضطراب
وليس تصريحه بعدم اقتضاء النهي الفساد في جزئيات المسائل الا كتصريح المنافي
لاخبار الآحاد مثلا بعدم الاعتبار والحجية في المسائل المبنية عليها وانه لا يوجب
التردد فيما ذكرناه من الاجماع على حجية اخبار الآحاد فكذا التصريح ههنا على انك
قد عرفت ان المسألة من قبيل الموضوعات وان الاستدلال بقول العلماء فيها
لا يتوقف على بلوغ حد الاجماع فحكم البعض بالاقتضاء والدلالة كاف في المط
وان صرح بعضهم بالعدم لتقدم قول المثبت في المسائل الوضعية مع ان التكافؤ
فان غاية ما يدعيه النافي غالبا عدم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب في انه لا يقتضي
العدم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم انفكاكه عن الوجود على تقدير الصحة
وان كان المصرح بعدم الاقتضاء ممن ذهب الى ان النهي في المعاملات
يقتضي الفساد فتصريحه بالعدم في بعض المسائل دليل واضح على انه لا يقول بالاطلاق
مط وان مذهبه في ذلك هو التفصيل اذ توهم التناقض والاضطراب في كلام
الجم الغفير من العلماء الاعلام مع تشعب المسائل وانتشارها ووضوح الاصل و
اشتهاره مما يأبى عنه الطبع السليم وليس حمل كلماتهم على التناقض والاضطراب
اولى من الحمل على اختيار التفصيل فيجب عليه محافظة على الصحة مهما امكن وهذا من
جملة الشواهد على ان مذهب الفقهاء فساد المنهي عنه لعينه او لوصفه اللازم دون
غير اللازم خاصة كما اشرنا اليه فانا بعد التتبع التام انما وجدناهم يحكمون بالصحة
وعدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه لوصفه المفارق دون غيره وان ناقش في جملة
من المتأخرين بعد تسليم مطلب الفقهاء في المسائل المستدل عليها بالنهي

غالبا

ط على الاجماع فيها اعتماد صح

غالبا الاجماع بمعنى دلالة النهي على الفساد في المعاملات ولو في المنهي عنه لعينه غفلة عن
حقيقة الحال فانهم ذهبوا الى الفساد في تلك المسائل لاجل النهي فالاعتماد على دلالة
النهي حقيقة فتدبر وايضا فقد عرفت ان كلام الفقهاء في كتب الاستدلال يعطي
ان مذهبهم في المسألة هو التفصيل الذي قلناه حيث عللوا الفساد في كثير من المعاملات
بتوجه النهي الى اركان المعاملة وفرقوا بينه وبين تعلقه بامر خارج عنها فان
ذلك كالتصريح فيما ذكرنا من التفصيل على ان ترك البيان في كلامهم يقتضي ارادة
المعهود في كتب الاصول ولم ينقل احد من الاصوليين تفصيلا في المسألة غير
ما ذكر فتعين الحمل عليه اذ لو اريد غيره لوجب البيان وهو منتف وتنزيل كلامهم
على اصل غير معروف في الاصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جدا بل مقطوع
بفساده الثالث ان استدلال الفقهاء بالنهي انما هو فيما يكون المقتضي للصحة معمم
على مورد الحل كما في احل الله البيع فان حلية البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة
للملك على الوجه المعهود عادة انما يقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل التحريم اذ مع
الحل باعتبار التضاد بينه وبين التحريم ووجوب بناء العام على الخاص وينتفي اذ
مع وروده ينتفي التحريم معه الدلالة على الصحة قطعا واللازم منه فساد البيوع
المحرمة للاصل السالم عن معارضة دليل الصحة فان الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته
على ورود النص من الشرع فبانتفائه يلزم البقاء على الحكم السابق على البيع وانتفاء
التأثير فيه بمقتضى الاستصحاب ولا نعني بالفساد الا ذلك وكذا الكلام في غير
البيع من العقود والايقاعات التي لا يعم ادلة صحتها موارد التحريم فان النهي فيها
دليل الفساد لكشفه عن فقد دليل الصحة المقتضي للفساد لا لان الفساد مدلول صيغة
النهي لغة او شرعا ولذا تريهم يحكمون بالصحة اذا كان دليلها عاما شاملا لصورة
التحريم ايضا كما في ذبح الغاصب لعموم ما يدل على اباحة المذكى على قوله تعالى الا ما ذكيتم
وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله تعالى عليه ووطء الحائض فان دليل لزوم

المهر كلا وهو قوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم
وكذا دليل لحوق الولد قوله عم لحوق الولد للفراش لا يختص بالوطي المحلل
وبهذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الفقهاء حيث انهم تارة يحكمون
بصحة المنهي عنه واخرى بفساده فانهم انما يحكمون بالصحة مع عموم
دليلها وتناوله المحرم وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا تناقض ولا تجوز
عنه من وجوه الاول ان ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي في فساد المعاملة استنادهم
فيه الى افادة النهي نفسه كما في استدلالهم به على فساد العبادة واحتجاجهم
بالامر والنهي على الوجوب والتحريم بل التمسك بالالفاظ مطلقا فان الظاهر من
الاحتجاج تعويل المستدل على دلالتها بنفسها لا باعتبار كشفها عما يقتضي
ثبوت المدعى ثم ان تكررها لاحتجاج بالنهي في كلامهم واشتهاره فيما بينهم
مع عدم تعرضهم لما يصرفه عن ارادة ظاهره منه مما يقتضي بارادته اذ لو كان المراد
غيره لوجب بيانه لتوفر الدواعي وشدة الحاجة الى الاصل المذكور باعتبار
كثرة فروعه وانحطاط كثير من المسائل اليه ولم نجد لذلك في كتب الفقه
والاستدلال عينا ولا اثرا اصلا واهمال المعنى المراد في مثل هذا الاصل المذكور
في كلامهم مع وفور فروعه ظاهره بعيد جدا وايضا فان البناء على فقد دليل الصحة
انما يستقيم مع حصر ادلتها وبيان اختصاصها بغير المحلل وان عدم
وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد وان التمسك بذلك لا يتم مع تطرق المنع
الى شيء مما ذكر فلو كان مرادهم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم به نظرا الى الاعتبار
المذكور لكان الواجب ان ينبهوا على مقدمات الدليل وان يتعرضوا لبيانها
واثباتها في المسائل التي استدلوا فيها بالنهي على الفساد ولم نجد احدا

منهم

منهم تعرض لذكر شيء من ذلك مع كثرة المسائل المستدل عليها بالنهي فضلا
عن بيانه واثباته ومن المعلوم انها ليست امورا ظاهرة حتى يحال امرها على
الظهور كيف والفارق بين النهي الجامع لدليل الصحة والنهي المفارق في غاية
الخفاء كما سيظهر لك وجهه والحاصل ان النهي في المعاملة اذا انقسم الى قسمين
قسم يجامع دليل الصحة وقسم اخر يفارقه فلا يصح التمسك بالنهي المجرد في
المعاملة على فسادها حتى يتبين انه من القسم الثاني وبيانه انما يحصل بما ذكرناه
من حصر ادلة الصحة وبيان انها لا تعم المعاملة المحرمة وان فقد دليل صحتها يقتضي
فسادها وحيث ان ذلك كله مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على
تقدير ارادة المعنى الذي ذكر فلا يصح حمل احتجاجهم بالنهي عليه ودفع التناقض
المتوهم في كلامهم لا ينحصر وجهه في البناء على ذلك لامكان التفصي عنه بما قلناه
من الفرق بين اقسام المنهي عنه كما عرفته مفصلا فان قلت ان استدلال الفقهاء
بالنهي على الفساد انما يقتضي كون المنهي عنه فاسدا ~~كما عرفته مفصلا فان قلت~~
~~ان استدلال الفقهاء بالنهي على الفساد انما يقتضي كونه~~ واما ان فساده
لاجل دلالة النهي فلم يعلم من ذلك وتوضيحه ان قولهم البيع فاسد مثلا للنهي عنه
اشارة الى صغرى الدليل وهو ان البيع منهي عنه والكبرى المطوية المدلول عليها
والنتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ولا دلالة فيها على تعين جهة الفساد في المنهي عنه فيحتمل
ان يكون الوجه دلالة النهي فكذا يحتمل ان يكون شيئا اخر كفقد دليل الصحة مثلا
فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى دلالته عليه لانه اعم
منه قلت الصغرى المشار اليها بقولهم فاسد للنهي هي ان فساد البيع
مدلول النهي كما في قولهم حرام للنهي فان معناه ان التحريم مدلول له والكبرى المحذوفة
في هذا الاستدلال ونظائره شيء واحد وهو ان مدلول خطاب الشرع حق

يجب القول به والحاصل ان الاحتجاج بالنهي على الفساد من قبيل الاستدلال
بالامر والنهي وسائر الالفاظ والظاهر منه كما اشرنا اليه استناد المستدل ايضا الى دلالة
اللفظ نفسه دون امر آخر فكما ان معنى قولهم واجب للامر وحرام للنهي من
ان الوجوب مدلول للامر والتحريم مدلول للنهي وكذا معنى قولهم فاسد للنهي ان
الفساد مدلول للنهي وكما ان قولهم فاسد للنهي يمكن ارجاعه الى القياس الذي
لا يقتضي تعيين العلة فكذا قولهم واجب للامر وحرام للنهي والفرق بين
المقامين تحكم فالقول بنفي اقتضاء الدلالة في احتجاجهم بالنهي على الفساد و
نظائره باسرها مكابرة بينة على تقدير رجوع القياس كما ذكر يقتضي
فساده على تقدير ان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة وان صح فحينئذ لان
النهي في الصغرى لا تقييد فيه لعدم وقوعه في الكبرى مقيد به على ذلك التقدير
فلا يتكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا وارد على القول بالتفصيل
في اقسام المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه بذاته
لعينه او وصفه اللازم مع انتفاء التقييد به في كلامهم قلنا التقييد به في كلامهم
ثم فان قولهم فاسد للنهي المتنع اشارة الى النهي الخاص الوارد في المسئلة و
المفروض تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع ان التقييد عنه بقيد
باعتبار المنهي عنه مشهور عند الاصوليين ملحوظ في اطلاقات الفقهاء
فلا يبعد تنزيل كلامهم عليه بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه ليس
في تفصيلات المسئلة الاصولية ولا اطلاقات الفقهاء في الكتب الفقهية فحمل الاطلاق
عليه مما لا شاهد له اصلا الثاني ان دليل صحة المعاملات المحكوم عليها
بالفساد غير منحصر فيما يختص بالمحلل عندهم كما ان قوله تعالى اوفوا بالعقود
يدل على صحة العقود باسرها لكونه جمعا محلى باللام وهو حقيقة في العموم
ولا يختص بالعقود المحللة نظرا الى الحكم بالوفاء فيها على ما ذكره بعض
المحققين

المحققين لان تحريم العقد على القول بعدم اقتضاء النهي الفساد لا يقتضي عدم
وجوب الوفاء اذ لو اقتضاه فاما ان يكون لنفي لزوم العقد المحرم او
لنفي صحة الملزوم لنفي لزومه وكلاهما باطل اما الاول فللاتفاق على ان التحريم لا
يقتضي عدم لزوم العقد الصحيح الى تحريم العقد لا يقتضي عدم لزومه مع بقاء
الصحة واما الثاني فلانه انما يصح على القول باقتضاء النهي الفساد والمفروض
خلافه وقوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يدل على صحة التجارة الناشئة
عن رضى المتعاملين مط محللة كانت ام محرمة اما ان التجارة تعم المحرمة فظ
واما دلالة الاية على الصحة فلان التجارة اسم للبيع او المعاملة المأخوذة فيها
المعاوضة مط او جميع طرق الاكتساب المتناول لما لا معاوضة فيه وعلى التقادير
فالتملك معتبر فيها بل مأخوذ في حقيقتها ولان المراد من الاكل في قوله تعالى ولا
تاكلوا اموالكم مطلق التصرف في المال كما صرح به المفسرون وشهدت به القرائن
الحالية وتسويغ التصرف فيه اذا كانت تجارة مط ولو بعد طلب المالك
او في منعه يستلزم الصحة قطعا وفاقا في الاباحة المحضة ولانه لولا الصحة لخرج
الاكل منه مط لكونه على تقدير بطلان المعاملة مقبوضا بالعقد الفاسد
وظ الاصحاب الاتفاق على انه مضمون على القابض والاباحة المجردة لو تجردت
عن العقد واما مع انضمامه فهي مقيدة بالجهة الخاصة المفروضة وظاهر انها ولا ريب
ان المقيد ينتفي بانتفاء قيده ويدل على صحة المعاملات مط بحيث يتناول المحرم
منها مط بقي السنة اخبار كثيرة نحو ما ورد في قولهم ع انما يحلل الكلام ويحرم الكلام
وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم كلما افتتح الرجل فهو تجارة وقولهم في اخبار
البلوغ ان الصبي اذا بلغ اشده جاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا
وكذا في الجارية وقولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقولهم ايما عبد اقال مسلما

بسم الله

في بيع اقال الله عز وجل يوم القيمة الى غير ذلك من الروايات المتفرقة في ابواب العقود
والايقاعات مما يطلع عليه بالتتبع ~~قال ... القيمة~~ السيد الفاضل
طاب ثراه في مسئلة البيع وقت النداء بعد ان حكى عن الاكثر القول بعدم
بصحة العقد واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب الوفاء بالعقود وقال الشيخ
في المبسوط وفي ابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال اليه شيخنا المعاصر لان
النهي في المعاملة يقتضي الفساد كما ذكره الشيخ ره ولان العقد المحرم لم يثبت كونه
سببا كما ادعاه شيخنا سلمه الله تعالى ولا يخفى ان الاستدلال على سببيته
بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لانه محرم كما هو المفروض ولا بالاجماع
لان ذلك محل الخلاف قال والحق امتناع الحصر فان قوله تعالى الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم يتناوله وكذا قوله عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وغير ذلك من
الاخبار الكثيرة يشمله قطعا الثالث انه لو كان احتجاجهم بالنهي لانتفاء سببية
المحرم كما ادعى المعترض لوجب القول بفساد من العقود التي لم يدع
توقفها على الحلية كالبيع والنكاح مثلا ان الاكثر على الانعقاد في كثير منها كالبيع
وقت النداء وعقد الفضولي والغاين والمكره ونكاح العبد بدون اذن
المولى وغير ذلك من البيوع والانكحة المنهي عنها لغيرها وكون النهي فيها لامر
خارج لا يقتضي ما ذكره لصحة المفروض اختصاصها بالعقود المحللة
للقطع بتحريم تلك العقود غاية الامر استناده الى الجهة الخارجة والتحريم
كما يكون ذاتيا للمحرم بمقتضى ذاته او وصفه اللازم يكون بالوجوه و
الاعتبارات الخارجية كما حقق في محله الوجه الثاني الاخبار الكثيرة منها ما رواه

ثقة

ثقة الاسلام الكليني في الكافي وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن بابراهيم بن هاشم
ورئيس المحدثين والصدوق فيمن لا يحضره الفقيه في الموثق بعبد الله بن بكير
عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال
ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله
ان الحكم بن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد
ولا يحل له اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا
اجازه فهو له جائز وما رواه الكليني والصدوق بطريق موثق فيه موسى بن بكر عن زرارة
عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك
مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فللمرأة
ما اصدقها الا ان يكون اعتدى فاصدق مهرا كثيرا فان اجاز نكاحه
فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا
فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده
ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة
وشبهه وما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم ومحمد بن اسمعيل
عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك تزوج بغير اذن مولاه
اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له لا تفعل
الا باذن مولاه وجه الاستدلال بهذه الروايات انها دلت
على ان عصيان الله في النكاح الذي هو من قبيل المعاملة
يقتضي فساده وان نكاح العبد المأذون انما لم يفسد
لانه لم يعص الله به وانما عصى سيده وهذا يحتمل وجهين

الاول ان معصية الله في نكاح المملوك بغير اذن مولاه فرع معصيته
لم تقع اجازته كما هو المفروض لا يكون عاصيا له فلا يكون عاصيا لله
ايضا ولو ضح ان معصية المملوك قد يكون باعتبار مخالفة امر الله
فقط دون سيده كما لو فعل شيئا من المحرمات باذن المالك فانه يعصي
بفعله ذلك ولم يعص مالكه سيده وانما يستحق العفو من الله دون سيده
فاذن السيد في هذا القسم واجازته لا تاثير في جوازهما والرخصة
فيه من قبل الله وذلك واضح وقد يكون بمخالفة امر الله تعالى وامر سيده
معا كما لو فعل محرما لم ياذن فيه سيده فانه عاص لهما بذلك مستوجب
للعقوبة منهما عليه وقد يكون الواسطة معصية السيد كما لو فعل
مباحا لم ياذن فيه سيده فان عصيان العبد فيه موكول الى سيده فان لم يجز له
الفعل ولم يرض بما فعل فهو عاص لسيده ولله ايضا بواسطة بسبب
معصيته لم فات الفعل وان كان مباحا بالاصل الا انه قد صار لنهي المولى عنه
محرما بالعارض وان اجازه ورضي لم يعص سيده ولم يعص الله ايضا لانه انما
فعل شيئا مباحا بالاصل وبالعارض فلم يعص به قطعا ونكاح العبد من دون
اذن سيده من هذا القبيل فانه في الاصل مباح له وانما كان معصية لكونه عصيانا
للمولى ظ وحيث تقتضيه الاجازة منه تبين انه لم يكن عاصيا له فلا يكون عاصيا
لله ايضا وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى سيده مبنيا على الظ دون الحقيقة
بخلاف قوله لم يعص الله فان المراد منه نفي معصيته له في الواقع وتكون
الاخبار المذكورة ظاهرة في اقتضاء النهي الفساد في المعاملة مطلقا فيحتاج
في اخراج المنهي عنه لغيره الى التخصيص وفيه نظر لان هذا الوجه مع ما فيه
من التعسف والخروج عن الظ بحمل قوله عصى سيده على عصيانه له

والظ

في الظ مستماع ارادة الحقيقة من قوله ولم يعص الله غير مستقيم اولا
فلان العبد بمجرد نكاحه بدون اذن مولاه لم يصير عاصيا واجازة المولى
لم يعد ذلك عفو وتجاوز عنه كعفو الله وغفرانه في حق العصاة ومن المعلوم ان نفي
معصية السيد تستلزم عصيان الله لفرض طاعته عليه فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله
واما ثانيا فلان الظ من قوله عم لم يعص الله تعالى وانما عصى سيده
انه ان العبد لم يعص الله في نكاحه حتى يكون نكاحه باطلا وانما عصى فيه سيده
وعصيان السيده لا توجب بطلان النكاح وهذا انما يستقيم على تقدير ارادة
الحقيقة من النفي والاثبات واما مع ارادته من النفي خاصة فانه يلزم ان يكون
قوله عصى سيده مستدركا في البين لان عصيان السيد بهذا المعنى لا يقتضي
فسادا ولا صحة فلا وجه لايراده في البيان نعم لو قيل عصى الله ولم يعص الله
انتظم الكلام وكان من قبيل وما رميت اذ رميت وكذا لو قيل عصى سيده
ولم يعص سيده واما ثالثا فلان اجازة المولى على هذا التقدير علة لعدم المعصية
وسبب منه والمستفاد من قوله فاذا اجازه فهو له جائز تعدد نفي المعصية
انه غير متوقف على الاجازة بل هو ثابت بدونها الثاني ان المعصية المنفية
في قوله عم لم يعص الله عصيانا يوجب الفساد كما في نكاح المحرمات او النكاح في
العدة وغيرهما مما يحرم بعينه او وصفه اللازم كما يدل عليه قوله عم انما
اتى شيئا حلالا وقوله عم انه ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى من نكاح في عدة
واشباهه ولا فعصيان السيد يستلزم عصيان الرب لان الله اوجب
على العبد طاعة سيده فاذا عصى سيده فقد عصى الله فلا يصح نفي
المعصية عنه مطلقا وانما يصح نفي المعصية الناشئة من اصل النكاح فان معصية
الله في نكاح العبد بغير اذن سيده انما نشأت من عصيان سيده وهي

امر خارج عن النكاح مفارق اياه وحاصل الوجه المذكور ان المعصية الموجبة
لفساد النكاح مخالفة امر الله في نفس النكاح فعصيان المملوك في نكاحه
بدون اذن سيده ليس كذلك فانه قد حصل منه في نكاحه ذلك معصيتان
معصية لسيده في اصل النكاح ومعصية الله باعتبار مخالفة لسيده ومن
المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا لله في اصل النكاح فلا يكون عصيانه
موجبا لفساد النكاح يعني قوله ع انه لم يعص الله
النكاح ولكن عصى سيده انه لم يعص الله عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى
يفسد نكاحه وانما عصى سيده معصية موجبة لعصيانه له فيما هو خارج عن
النكاح وذلك لا يوجب فساده وهذا نص فيما ذكرناه من التفصيل وحجة
على كل من اطلق في القول بالفساد وعدمه فان قلت لو كان التحريم في نكاح العبد
غير موجب للفساد لكونه مستندا الى الخارج لزم صحته مطلقا وان لم تتعقبه الاجازة
المولى والثاني باطل بالنص والاجماع قلت عدم الصحة مع فقد الاجازة من المولى
ليس للتحريم بل لاشتراط رضى المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد من هذه
الاخبار وغيرها ان الشرط مطلق الرضا وان كان بعد العقد وقد وجد في
العبد مع الاجازة ولم يبق الا عصيانه في فعله ذلك وقد ثبت انه لا يقتضي الفساد
صح العقد لوجود المقتضي وانتفاء المانع كقوله ع لم يعص الله وانما عصى
سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا اجازه فهو له جائز اشارة الى الاول و
اعترض بوجهين الاول ان العصيان في الرواية ان حمل على اطلاقه لم يصح الحكم بعدم
معصية العبد لان عصيان السيد عصيان الله تعالى وان حمل على نوع خاص فلا دلالة
فيها على المطلوب لاشتراط التخصيص وعدم معلوميتها والجواب ان التخصيص
الشرط كما عرفت ان لا يكون المعصية مستندة الى امر خارج عن المنهي عنه كما في
نكاح

في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك لسيده في نكاحه بدون
اذنه لما كان مستلزما لمعصية الله فيه باعتبار فرض طاعته شرعا ولا ريب في
كون تلك الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له فنفي المعصية عنه في قوله ع انه لم يعص الله
ليس الا نفيا للمعصية لا يكون من هذا القبيل وهي المعصية الراجعة الى اصل النكاح او صفاته
اللازمة ويشهد لذلك قوله ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وقوله ع ان
ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من النكاح في عدة واشباهه ولا اشتباه
في دلالة الاخبار على بطلان اطلاق القول
بالفساد وعدمه وذلك يستلزم صحة التفصيل المختار اذ ليس في المسألة تفصيل
اخر يمكن الحمل عليه الثاني ان العصيان معناه مخالفة الامر والسؤال في الرواية
لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد والمعنى به عند جميع الفقهاء ليس
الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان
العموم مما يقتضي صحة هذا العقد كالفضولي مع ان المسألة مفروضة فيما اذا
كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد من قوله لم يعص الله ان فعل العبد موافقا
لعموماته تعالى الذي يقتضي الصحة غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد فلو كان
السيد هو المعقود عليه واتفق العقد بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء
امضى وان شاء فسخ فكذا العقد على عبده لاتحاد دليل الصحة ومقتضاها
فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهي للفساد في المعاملات كما عليه المعظم ولو اريد من
العصيان ظاهره لم يصح الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل كان الامر بالعكس
فانه لم يعص سيده اذ المفروض انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله تعالى في عقده
بدون اذن سيده لنهيه عن تصرف الحكم بغير اذن مولاه والجواب ان العصيان
انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك الواجب وفعل المحرم واطلاقه

على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى الصحة غير معهود وانما المعهود فيه اطلاق
الفساد والبطلان مع ان الحمل عليه لا يستقيم في قوله ع وانما عصى سيده
اذ ليس للسيد قول يقتضي الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا له والحمل
العصيان ههنا على حقيقته لا يلائمه الحصر تفكيك ركيك مع ارادة المعنى المذكور في قوله
لم يعص الله فانه انما هو بالقياس الى ما نفى في قوله لم يعص الله فيكون
اثباتا للمعنى المنفي هناك فلا يصح التفكيك على ان الحمل على الحقيقة في قوله
عصى سيده متعذر وبناء على ما ذكره من العصيان مخالفة الامر وكان السؤال
وقع عن تزويج العبد بغير اذن سيده فينبغي حمله فيه على ما يوجب
العقوبة في الجملة وان لم يكن بمخالفة الامر فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظ في
الموضعين مع التفكيك بحمله على معنيين مختلفين مع ان استلزام الحقيقة
في قوله عصى سيده انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله لم يعص الله لا لزوم
التفكيك بدونه على ما يفهم من كلامه والا فالحمل على الظاهر فيه ممكن بارادة
نفي العصيان على بعض الوجوه فالعدول عنه ليس الا للفرار عن لزوم التفكيك
والحمل على المعنى المذكور كما ترى كر فيما وقع الفرار منه والصواب ان يقال ان
العصيان في قوله ع لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف
امر الله تعالى في النكاح فانه لم ينه عن النكاح ولم يحرمه عليه وفي قوله عصى سيده
مبني على العادة منزلة النهي فانها قاضية بمنع استقلال العبد بالنكاح
واشباهه مما يجب ان يصدر عن امر المولى عن اذنه او محمول على فعل ما يوجب
العقوبة وان لم يكن لمخالفة الامر مجازا ولا يلزم التفكيك القبيح للمناسبة
الظاهرة بين المعنيين وصحة الحصر بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل
على المخالفة لمقتضى الصحة على ما عرفت ويمكن حمله في الموضعين على ما يوجب

العقوبة

فهامه
تنزيلا لها
مقتضى

العقوبة مطلقا اما في عصيان السيد فلتعذر الحقيقة الموجب للحمل على المجاز واما
في عصيان الله فلئلا يختلف المعنى في الفقرتين فلا يلزم التفكيك غاية
الامر حصول المعنى في احدهما بمخالفة الامر وفي الاخر بامر اخر غير ذلك وهذا
لا يوجب التفكيك في المعنى المراد من لفظ العصيان ثم لا يذهب عليك ان قوله ع
لم يعص الله على موافقة فعل العبد لقول الله المقتضي للصحة انما يصح لو كان
القول المقتضي للصحة عاما متناولا للمحرم ايضا وقد صرح المعترض فيما حكينا
عنه سابقا ان الفقهاء انما استدلوا بالنهي على الصحة لفسادها في ابواب البيوع
والانكحة نظرا الى كشفه عن فقد دليل الصحة لاختصاصه بالمعاملة المحللة
وهذا كما ترى مناقض لحكمه ههنا بموافقة فعل العبد لدليل فان نكاح
العبد بغير اذن سيده محرم قطعا كما اعترف به وان لم يصدق عليه
اسم العصيان حقيقة فينبغي ان لا يتناوله ادلة الصحة المفروض اختصاصها
بالمعاملة المحللة الا ان يفرق في ذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصفه
المفارق ويدعي تناول الادلة القسم الثاني وفيه ما قد عرفت ومنها ما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن البجلي عن ابي عبد الله ع قال من طلق ثلثا في مجالس
فليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وذكر طلاق ابن عمر وفي الصحيح
عن اسماعيل ابن عبد الخالق قال سمعت ابا الحسن ع وهو يقول طلق عبد الله
ابن عمر امراته ثلثا فجعلها رسول الله ص واحدة وردها الى الكتاب والسنة
وفي الصحيح عن ابن اذينة عن زرارة وبكير ومحمد ابن مسلم وبريد ابن معوية
العجلي والفضيل ابن يسار واسماعيل ابن الازرق ومعمر ابن يحيى بن بسام
كلهم سمعه عن ابي جعفر ع ومن ابنه بعد ابيه ع بصورة ما قالوا وان لم احفظ حروفه
غير انه لم يسقط جمل معناه ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه وسنة نبيه

١٢ الصحة

ان المرأة اذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين قبل ان يجامعها
على تطليقة ثم هو احق برجعتها ما لم تمض لها ثلثة قروء فان راجعها كانت عنده
على تطليقتين فان مضت ثلثة قروء قبل ان راجعها فهي املك بنفسها فان
اراد ان يخطبها مع الخطاب خطبها فان تزوجها كانت عنده على تطليقتين
وما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق عن سماعة قال سألته عن رجل طلق
ثلثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله ص رد على عبد الله بن عمر طلق امرأته
ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله
والسنة رد الى الكتاب والسنة وما رواه الكليني ره في الحسن بابراهيم بن هاشم
عن محمد ابن مسلم قال قال ابو جعفر ع من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا
انما الطلاق الذي امر الله تعالى به فمن خالف لم يكن له طلاق وان ابن عمر
طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد وهي حائض فامره النبي ص ان ينكحها ولا يعتد
بالطلاق قال وجاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اني طلقت
امرأتي قال الك بينة قال لا اعرف وفي الحسن بابراهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال من طلق امرأته ثلثا في مجلس وهي حائض فليس بشيء وقد رد رسول الله ص
طلاق عبد الله بن عمر اذ طلق امرأته ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ص
ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز
وجل وقال لا طلاق الا في عدة وفي الحسن بابراهيم ايضا عن احمد ابن محمد
ابن ابي نصر البزنطي قال سألت ابا الحسن ع عن الرجل طلق المرأة بعد
ما غشيها بشهادة عدلين فقال ليس هذا بطلاق فقلت جعلت فداك
كيف طلاق السنة فقال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشيها
بشهادة عدلين كما قال الله تعالى في كتابه فان خالف رد الى كتاب الله عز وجل

الحديث

الحديث وفي الحسن ~~بابراهيم ايضا عن احمد ابن محمد ابن ابي نصر البزنطي قال~~
بمحمد ابن اسماعيل عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع
سألت الرجل يطلق امرأته وهي حائض قال الطلاق على غير السنة
بطل قلت فالرجل يطلق ثلثا في مقعد قال الى السنة وفي الموثق عن ابي بكر
الحضرمي عن ابي جعفر ع انه قال ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه والذي
سن رسول الله ص ان يخلي الرجل عن المرأة فاذا حاضت وطهرت من
حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر من غير جماع وهو
احق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فليس بطلاق
وفي الموثق بسماعة عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال لو وليت الناس لعلمتهم
كيف ينبغي ان يطلقوا ثم لم اوت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره ومن طلق
على غير السنة رد الى كتاب الله عز وجل وان رغم انفه وما رواه عن عمر ابن
وشيكة قال سمعت ابا جعفر ع يقول لا يصلح الناس الا بالسيف ولو وليتهم
لرددتهم فيه الى كتاب الله وما رواه الصدوق عن علي ابن ابي حمزة قال قال ابو
عبد الله ع لا طلاق الا على السنة ان عبد الله ابن عمر طلق ثلثا في مجلس واحد
وامرأته حائض فرد رسول الله ص طلاقه وقال ما خالف كتاب الله رد الى كتاب
الله عز وجل والاستدلال بهذه الاخبار من وجهين الاول انها دلت على
بطلان الطلاق المخالف للسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة و
بدون الاشهاد والطلاق ثلثا في مجلس لما فيه من مخالفة الامر في كتاب الله
تصريحا بالعلة في الكلام في بعضها وتلويحا بها في اخر وقد اشير بذلك الى
قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن بناء على ان المراد من الطلاق للعدة ان يطلقها لدخول وقت العدة

لا يصلح

الكلام عندهم ... بالاجماع

وهو الطهر الذي لم يواقعها فيه من غير ان يرسل الطلاق او يكون في مجلس
ثلثا على ما ورد التفسير به في الاخبار ومن المعلوم ان الامر بالاشهاد
العدلين في الطلاق وفي التطليق للعدة يقتضي النهي عن الطلاق الخالي
عن الاشهاد او اعتبار العدة وان التعليل بمخالفة الامر في بطلان
الطلاق البدعي تعليل بالنهي المستفاد منه حقيقة فعلم ان النهي دليل
الفساد وفيه ان الامر بالاشياء والتطليق للعدة محمول على الوجوب
الشرطي بمعنى انها من شروط الطلاق اذ لا يعقل وجوب الاشهاد واعتبار
العدة مع جواز ترك الطلاق فمعنى قوله واشهدوا ذوي عدل منكم
اذا اردتم الطلاق الصحيح الشرعي فاشهدوا اي فلا بد لكم من الاشهاد
وكذا قوله فطلقوهن لعدتهن وح فالتعليل بمخالفة الامر في الروايات
تعليل بانتفاء شرط الطلاق دون دلالة النهي وليس ذلك من محل النزاع
في شيء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوائد الاتية ان شاء الله تعالى الثاني
انها تضمنت اصلا وهو ان كل شيء يخالف الكتاب يجب رده
فهو مردود الى الكتاب والمعنى انه مردود بطلا لما يقتضيه الكتاب من البطلان
والفساد ولا ريب ان المعاملة المحرمة مما تخالف الكتاب فيجب ردها اليه
اي الحكم ببطلانها وفسادها بمقتضى المخالفة على ما ذكرناه في معنى الرد
ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب موجبا له ومنها
ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضل بن عبد الملك البقباق قال قلت لابي
عبد الله ع الرجل يتزوج الامة بغير اهلها قال هو زنا ان الله تعالى يقول فانكحوهن
باذن اهلهن والتقريب في هذه الرواية يعلم مما سبق وفي الصحيح عن صفوان
ابن يحيى عن عبد الله ابن مسكان عن الحسن ابن زياد الصيقل قال قال
ابو عبد الله ع تتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة ولا

النصرانية

علم

النصرانية ولا اليهودية على المسلمة فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد ابن احمد
ابن يحيى عن بنان بن محمد بن عيسى عن موسى ابن القاسم عن علي ابن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سألته عن امراة تزوجت على عمتها وخالتها قال لا باس وقال تزوج
العمة والخالة على ابنة الاخ وبنت الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت
على العمة والخالة الا برضى منهما فمن فعل فنكاحه باطل وجه الدلالة ان الفاء
في قوله ع فمن فعل للسببية وهي تقتضي ترتيب ما بعدها على ما قبلها لانها انما تدخل
على ما هو جزاء او في معنى الجزاء وهاهنا لم يكن الشرط في الخبرين مذكورا صريحا
وجب تقديره وجعل المضمون المتقدم وهو النهي شرطا والمعنى ان كان تزوج
الامة على الحرة او بنت الاخت والاخ على العمة والخالة منهيا عنه فمن خالف ذلك
وفعله فنكاحه باطل ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما صح ذلك ومن شواهد
المسألة ما تكرر في النصوص من الحكم بفساد المعاملة المحرمة على وجه يحصل معه
ظن قوي بان الاصل فيما نهي عنه هو الفساد وان المقتضي في جميعها امر واحد
هو التحريم ثم ان النهي عنه لغيره مستعقبا لدليل الصحة غالبا كما اشرنا اليه
وجب اختصاص الحكم بغيره وايضا فان الغرض الاصلي من احكام المعاملات
بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب
الاصلي في انتظام امر المعاش الداعي الى تاسيس ذلك الاحكام والخطاب
الاقتضائي الوارد فيها كالايجاب والتحريم تاكيد لذلك الغرض وردع عما
يوجب اختلال المعاش على الوجه فهو من هذه الجهة انما يقصد منه المعنى المراد
من الخطابات الوضعية ولو كان المراد من الاوامر والنواهي الواردة في المعاملات
بيان الحكم الاقتضائي والتخييري من دون التفات الى الحكم الوضعي لزم
اهمال ما هو الاصل فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع

بسم الله

انما وردت بصيغة الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب
العزيز نادر جدا واهمال ما هو المقصود والاهم في مسائل المعاملات بالكلية وفي
اكثر مسائلها مخل بالحكم المؤسس لمعاني الشرع او المبين لاحكامه كما لا يخفى على ذي
مسكة ثم اعلم ان النزاع في المسئلة لا يختص بالنهي على ما يوهمه الاقتصار عليه
في كلام الاكثر فان المراد منه مطلق التحريم كما صرح به بعضهم اطلاقا للاسم المقيد
على المطلق او الدليل على المدلول فيجوز ان يكون الاقتصار عليه لكونه العمدة في
ادلة التحريم مع استلزام الحكم عليه بالاقتضاء وعدمه ثبوته في غيره من ادلته
فان الادلة من الطرفين المختصة بها بالنهي بل هي متناولة للتحريم الثابت
بغيره كلفظ التحريم ومن هذا يعلم بطلان المذكورات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
الاية

فائدة

فائدة المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اصحابنا
ومنهم السيد المرتضى ره والشيخ ره وابو المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى
الواحد وعدم اشتراط بقاء الاكثر والمساوي وبه قال ابن ادريس ره وحكى
الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول للعلامة ره وقطع وظاهر انتفاء الخلاف في ذلك
بين اصحابنا حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامة قال الشيخ البهائي والاكثر
على جواز الاكثر من الباقي فضلا عن مساواته والدليل على ذلك من وجوه
الاول وجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع عنه اما من جهة التخصيص فلان اللفظ
وان كان منفصلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق
الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما
يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي
علاقة العموم والخصوص غير المشابهة والكل والجزء او الكلي والجزئي

الثاني انه لو

بسم الله

فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل الثاني وقوع ذلك في التنزيل
الذي هو ابلغ الكلام واعلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين ان كانوا اقل كان الغاوون اكثر
وقد استثنوا من الاولى وان كانوا اكثر وقد استثنوا من الثانية لزم استثناء
الاكثر منها فاشتراط الاكثر باطل بمجموع الايتين وقد يكتفى بالاولى لان
هم الاكثر وقد استثنوا منها الثالث وقوع التخصيص بالمذكور في كلام الفصحاء
والبلغاء وفي الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع احتج القائلون
بالاشتراط بوجهين الاول قبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف
وقد اكل واحدة او اثنتين او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من
الذهب وفيه الف فقط اخذت دينارا الى ثلثة وقوله كل من دخل داري فهو حر وكل من
جاءك فاكرمه وفسره بواحد واثنين فقال اردت زيدا الجائي مع عمرو
وكذلك لو اراد من اللفظ في جميعها اكثر قريبة من مدلوله الثاني لو صح لكان مجازا
لكنه ليس بمجاز فلا يصح اما الملازمة فلان الملزوم تخصيص من انواع المجاز
واما بطلان الثاني فلان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز والعلاقة
بين الكل والباقي ليست الا المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة فبدونها
تنتفي العلاقة فينتفي المجاز فيجوز عن الاول ان القبح في الامثلة المذكورة ليس
لاشتراط الوضع بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال
من ذلك اذ ادعي فيها الجهات الحسنة والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها كالقبح
في قول القائل في الاقرار بالعشرة له علي واحد وواحد يكون عشرة او اثنان اثنان

بسم الله

كان

يكون خمسة او خمسة صحيحة وخمسة او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان
مستقبحا في العرف وضيعا في المحاورات سمجا فيها الا ان ذلك ليس لامر راجع
الى وضع اللغة والعرف ولذا ترى انه متى تصرف في مثله متكلم تصرفا يخرجه
عن الضعة والابتذال حسن وملح وتخلص عن القبح والسماجة كما في قوله
بنت سبع واربع وثلث هي حب ابي نواس اقتنابها يوما ويوما وثالثا ويوما
له يوم الترحل خامس وقول قريش للنبي ص جئناك لنسئلك عن ثلثة وواحدة
وقول من سال امير المؤمنين ع اجرني عن ثلثة وثلثة وواحدة وقول من سئل عن
الفقهاء بعد النبي ص فقال اربعة اربعة اربعة الى غير ذلك مما يعد قبيحا
في العرف لولا مراعاة النكات الواقعة واللطائف اللائقة ولو كان القبح في
امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن قوانين العربية لوجب ان
يستمر القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان روعي فيه انواع اللطائف و
النكات او اختلف معه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد الملحون المخالف
للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللفظ العربي يستحيل ان يصح ابدا اما لبقاء
علة لحنه وفساده ولم يتغير عن وضعه وجهته وكيف يصح ما هو فاسد في اصله
او يستقيم ما هو مختل في ذاته فكيف يستصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة
والخصائص الخارجية المشروطة بسلامة الاصل وصحته وبالوجوه المحسنة و
المزايا الفاضلة البديعة ولا البدائع البديعة في تلك الالفاظ الا كما قيل
الا كالكسوة الفاخرة على الشمطاء القبيحة تزداد بها قبحا وشناعة
وفضاعة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن
ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان او ضعة

امكن

بسم الله

امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح او الابتذال بمراعاة فنون البلاغة فيه وايراده
على وجه يطابق مقتضى الحال ويزينه التحقق بواسطة التصرف فيه بالكلام
البليغ المرتفع الذي يتنافر به ويتسابق عليه الا ترى ان التكرار الذي تمجه
الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسنه في سورة الرحمن كذا التقريب بالنعم
المختلفة المعدودة حيث انه كلما ذكر فيها نعمة انعم بها قرر عليها ووبخ على
بها حتى اكتسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة واكتسب به بلاغة فوق البلاغة
ومقبولية وحسنا فوق المقبولية والحسن ثم انظر الى الخطاب الذي هو موضوع
للموجود الحاضر من ذوي العقول كيف يصح توجيهه الى المعدوم او الغايب
او الى غير ذوي العقول اذا قصد منه حقيقة الخطاب اعني طلب التوجه والاقبال
ثم اذا انزل المعدوم منزلة الموجود والغايب منزلة الحاضر وغير ذوي العقول
منزلة ذوي العقول ثم وجه اليهم الخطاب مجازا كما في المنادى المندوب وفي قوله
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقول الشاعر الا ايها الليل الطويل
الا انجلي وقوله ايا جبلي نعمان بالله خليا وقوله الا يا نخل من ذات عرق
الى غير ذلك من الخطابات المتوجهة الى من ليس اهلا لها بل لتنزيلهم منزلة الحقيق
المستاهل له فانظر الى مثل هذا الخطاب القبيح والكلام السمج الذي يعاب قائله
ويذم بل ينسب الى الخبل وسخافة العقل كيف زال عنه القبح بهذا النوع من
التصرف والتنزيل وكيف اكتسى بذلك حسنا وفضلا وبلاغة وبراعة
وما هو الا كلام واحد تختلف اعتباراته وجهاته فبينا هو قبيح يوبخ قائله
ويرمى بالسفه اذ صار منتظما في سلك الكلام البليغ من تقاذراه معدود
من اعلاه يمدح قائله ويثنى عليه وكما انه قد يرتفع القبح والاستهجان عن

الكلام بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فكذا قد يزول القبح ويرتفع عنه
بالعكس من ذلك اعني بتنزيل الموجود منزلة المعدوم كما في التعبير عن المخاطب
المواجه بضمير الغيبة للايذان بان وجوده كعدمه وحضوره كغيبته وبهذا
الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال ارادة العموم في الامثلة المذكورة
فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان او اخذت كل ما في الصندوق
ومن دخل داري فهو حر مريدا بالمذكورات بعضها الاقل اذا قال ذلك
نظرا الى ما عدا المراد من تلك الافراد منزلة المعدوم الذي لا يمكن
الاكل ولا اخذه ولا يتصور منه دخول الدار حتى لا يبقى من العموم سوى
الافراد الماكولة من الرمان والدراهم الماخوذة من الصندوق والعبيد
المعتقة ممن دخل الدار صح الكلام قطعا وزال عنه القبح الثابت له
قبل ذلك الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار آخر وهو ان يكون المتكلم
في الامثلة المذكورة قد اكل من الرمان احسنه واخذ من الدراهم اجودها
او قصد عتق افضل من دخل الدار من عبيده واحبهم اليه فكانما اكل
الرمان واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد فاطلق لفظ العموم نظرا
الى ان القليل الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قولك زيد
كل الرجال وعمرو كل الفرسان تريد بذلك معادلة الواحد للجماعة و
القليل للكثير ومثل ذلك في الكلام وقد يحسن ايضا بان يكون المراد انه قد
اكل من الرمان واخذ من الصندوق قدر الكفاية فما زاد فانه يحسن ح ان
يقول اكلت كل الرمان واخذت كل ما في الصندوق وذلك كما تقول لمن
اكثر اكل الخبز او شرب الماء حتى شبع وارتوى او ربح في تجارته ربحا
عظيما حتى استغنى اكلت اليوم كل الخبز وشربت اليوم كل الماء وحصلت
اليوم كل الربح تقصد بذلك المبالغة دون الحقيقة وهذا ايضا في العرف

العرف

العرف والمحاورات كثير شايع وليس الوجه في ازالة القبح في الامثلة المذكورة
منحصرا فيما ذكرناه فان الوجوه المصححة لاخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر
لا تحصى من عدد ولا تضبط من حد وانما يستنبطها في محالها ومواضعها من
اخذ من فنون البلاغة بالحظ النافع ويقف على التصرف في ذلك وامثاله
من لم يرض في تلك الصناعة بضرس قاطع وعن الثاني بان العلاقة بين
الكل والباقي هي علاقة العموم والخصوص وهي غير علاقة المشابهة والاشتراك
في الصفة وغير علاقة الكل والجزء بقسميه وكذا غير علاقة الكلي والجزئي
لان المشابهة انما هي بين العام والاكثر بخلاف العموم والخصوص فانه
يتحقق فيه وفي الاقل وليس العام مركبا من الافراد حتى تكون العلاقة بينه
وبين الافراد علاقة الكل والجزء ولا صادقا عليها صدق الكلي على جزئياته
حتى يكون علاقة الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص هي نوع
مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد اثبتها علماء الاصول
قال الشيخ البهائي ره في الزبدة وحصرت اي العلاقة في خمسة وعشرين ثم
فصلها في الحاشية وعد من جملتها العام والخاص كزيد للعلماء وعكسه لكن
ردها ابن الحاجب والعضدي وغيرهما الى خمسة هي الاشتراك في شكل
والاشتراك في صفة والكون عليها والاول اليها والمجاورة قال العضدي
هذا اي الخاص يعم ما كان احدهما في الاخر ككون الجزء في كله او الحال
في محله او المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في
محلين او حيزين متقاربين بل وما هما متلازمان زمانا كالسبب والمسبب
وفي الخيال كالضد لضده قال ع وجه الضبط انه اما ان يكون بين

ذاتيهما اتصالا اولا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصلا لذات ام لا والاول
وصفان بينهما تقدم او تأخر فان استعمل المتأخر فالكون عليهما او بالعكس
فالاول اليها والثاني امر اله كالاتصال بالذات ولاهما في محل متحد فان لم يكن
لهما حال يشتركان فيه فلا علاقة قطعا وتلك الحال اما صورة محسوسة وهي
الشكل او غيرها وهو الصفة والعلم يتحقق العلاقة بين العام والخاص مع حصر
انواع العلاقة في خمسة وخروج هذه العلاقة عما عدى المجاورة منها يقتضي
انها من اقسام المجاورة الخالية كعلاقة الكل والجزء والكلي والجزئي على ان التحقيق
ان العلاقة غير متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا
العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور
ولذى ترى ان الاصوليين وارباب البيان لم يقفوا فيها على حد مضبوط ولا على عدد
معلوم فان الاخر منهم يزيد على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن
صفي الدين الهندي انه قال الذي يحضرنا من انواعها احدى وثلثون نوعا وعدها
ومن قلل الاقسام من المتأخرين حتى ردها الى اثني عشر او الخمس او الاثنين وحاول
القصر والجمع لكونه اقرب الى الضبط وادعى الى الحفظ ولم يرد النقص والاسقاط فيما
ذكره المتأخرون من مجازه ارجع لشواذ العلاقات واشمل لنوادر ما ذكره الامام افضل
[illegible] واطلبوه . فائدة الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة
شرعا لرجوعها الى القطع بل لانتهائها الى الكتاب ولو لم يجز تخصيص الكتاب
باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا
للاصل الا ويتعلق به شيء من عمومات الكتاب واقله ما دل على الاباحة كقوله تعالى
وخلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب في كتاب المطاعم محرمات
كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة الظنية

وكذا

فائدة

وكذا في سائر كتب الفقه وابوابه والعمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب
واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب فلا
وجه لتخصيصه بغيرها . فائدة الخاص ولو كان مفهوما مقدم على العام
وان كان منطوقا لقوة الدلالة في الخاص وضعفها في العام وما ذكروه
من تقدم المنطوق على المفهوم فليس المراد انه مقدم عليه مطلقا اذ ربما اختص
المفهوم بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق مقدما بل المراد انه مقدم
على المفهوم مع تعادلهما فمرجعه الى ان المنطوق من حيث انه منطوق مقدم
على المفهوم من حيث انه مفهوم وهذا لا ينافي تقديم المفهوم الخاص على
المنطوق العام من حيث العموم والخصوص فان قلت المفهوم ان ترجح
باعتبار كونه خاصا فالعام يترجح لكونه منطوقا فيتعادل الدليلان ولا يصح
الاستدلال باحدهما قلت تعادل الدليل انما يلزم لو تعادل جهتا الترجيح
فيهما والجهتان ههنا غير متكافئتين لان الفهم يتسارع الى التخصيص عند
جمع الدليلين وملاحظتهما من غير توقف ولان تخصيص العموم شايع كثير
بخلاف الغاء المفهوم ولان دلالة المفهوم على المورد المعين اظهر من دلالة
المنطوق العام عليه والترجيح هنا ليس الا لقوة الدلالة ووضوحها مما يقتضي
ترجيح المفهوم وضوح الدلالة سيما مفهوم الحصر حتى قيل انه لا يقصر عن
المنطوق فائدة العموم الوضعي يتناول الافراد الشايعة والنادرة جميعا
بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى ان الفقهاء
يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه في مثل
الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة

فائدة

فائدة

بسم الله

واطلق وجب ثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا لو اعاره الثوب فانه اذا اطلق لم يجز افتراشه ولا الالتحاف ولا ابتذاله اذا كان من ثياب التجمل بخلاف ما لو قال ~~اصنع بما شئت~~ اذ اسوغ له الاستعمال بما شاء وكيف شاء وكذا لو اجره ارضا للزراعة فان اطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال اصنع بها ما شئت فان قيل لا يخ ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها المعاني الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون كذلك نظرا الى ان المعتبر صدق اللفظ حقيقة وحصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يتم المطلق كالعام فالفرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظ لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا بدليل

فائدة

فائدة المتبادر من تحريم الذوات حيث يطلق تحريم معظم ما يقصد منها عرفا كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك منه سابقا الى الفهم وهذا معلوم في كلام العرب بل طريقة العرف في ساير اللغات وربما قيل ان مثل ذلك مجمل لاستحالة تحريم العين وتعدد ما يصلح للتقدير من دون مرجح والجواب عنه ظ بما قلناه

١٧ استقراءهم

فان العرف

بسم الله

فان العرف اوضح دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي فالواجب الحمل على العموم لان الاصل في كلام الحكيم المسوق لبيان الاحكام هو البيان دون الابهام فائدة صدور العبادة عن النبي ص او الائمة ع لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المأتي بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول دائما والاستمرار عليه منافيا للحكمة والتاسي في مثل هذا الفعل مقتض للفضيلة والافضلية معا واما اذا كانت العبادة المأتي بها غير مانعة عما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي ايثارها لكونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور مضادها عنه في زمانين فلا يكون صدورها ايثارا فالتاسي في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية

فائدة

فائدة الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار منها واعتبارها تناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها مط ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لمقارنة الدليل للمدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك لكن ربما يتوقف بعضهم الاستدلال بالمشهور والاشهر مع وجود الحجة من غيرها كالتوقف للعلامة وغيره في مسئلة تحديد

بحديث الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر و هو مبني على التسامح
بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض
المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد الحجية خصوصا و ليشترط في هذا
افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على
حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع وقال الشهيد ره
في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع
وان اراد في الحجية فقريب لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
ولقوة الظن في جانب الشهرة وما قربه ره بعيد ومن تعليله تدافع
فان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن ومع العلم فلا ريب
في الحجية لكشفه عن قول الحجة والحق انه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا
هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح
فيه مخالفة معلوم النسب وموضع البحث الشهرة الغير البالغة حد اليقين
واعتبارها مبني على اعتبار حجية الظن مط وليس ذلك من مذهبنا وان
اوهمه بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا
وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد و
نحوها وانسداد باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت
الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك
فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها بالخصوص والظن المعتبر
كالعلم والباب فيه متسع فان ضاق باب العلم او انسد كما قيل وربما
تعلق بعض المتاخرين في حجية الشهرة بمثل قول الصادق ع لزرارة
خذ بما

خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ و هو تعلق ضعيف فان المراد بما
اشتهر هنا الحديث المشهور بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين
على الآخر والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي بالحديث
المشهور بينهم وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تحصيله به
والفرق ظاهر الا ترى انه لو قيل لعلي بنجس الماء بملاقات النجاسة فاجاب بان ما كان
كرا لا ينجس بالملاقات فان المعنى ان ما كان كرا من الماء لا ينجس بها وغير الماء كا
لمضاف والجامع خارج عن العموم لا ان العموم مخصص بغيرها واما قوله ع في
مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على المشهور لان
مطلق الشهرة غير الاجماع المدعى الذي لا ريب فيه فحمل المشهور فيه على ما
بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة مط ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة
السياق فليس نصا في حجية المشهور لاحتمال ارادة الحديث المشهور مط فائدة
الشهرة اما في الرواية او الفتوى والتاييد يحصل بكل منهما ومن هنا خصه بعض
المتاخرين بالاولى حد عما ظهر من قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف
جدا فان قوله بما اشتهر اعم مما اشتهر نقله او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح
على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به ولان
الامر بالاخذ بما هو مشهور ليس تعبدا محضا بل لدلالة الشهرة على القبول فاذا
تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت الشهرتان بان كان احد الحديثين
مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية لان الظن
فيها اقوى كما علم مما قلناه بل رجح في الذكرى الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت
عن النص بحكم ظاهر اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا
لاستنادهم الى ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث

فائدة

بلغ

ضعيف حديث اقوى لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعفت
طريقته كما تعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل
الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت ومن هذا يعلم ان
ما دل على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته
اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدولهم
عنه بوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع فوجهان تعارض الاصل والظاهر
وللنظر في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا تغفل فائدة
عاضدية مطلقة او مخصوصة بالقدماء او المتأخرين لوجود المقتضي
وهو اجتماع الانظار وبعد الكثير عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان ففي
ترجيح ايهما وجهان من قرب عهد المتقدمين ودقة نظر المتأخرين و
كشف عدولهم عن الخلل في دليل الاولين ويتفرع منهما التفصيل بترجيح
الاول فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل والتعميق
في دليل النقل وقد يرجح الاول باستقراء الترجيح بها ولذا ينتقض
بالاخرى ويضعف بعدم استقرار المرجحات كالادلة والمتأخر كاشف
فلا يلزم تعيين الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول
اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الانظار وعثور
النص والمرجح في اصل ذاهب وروده عن امام بعد امام وظهور الخلل
في مستند القول الاول وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف
بما ليس في الاصول ولا العقول ويمكن دفعه بان تجدد المدرك كاشف
عن وجود مدرك اخر سابق يقوم مقام اللاحق ويسد مسده وفقد
السبب المخصوص غير مضر لان الغرض الوصول الى المط باي وجه كان ولك
ان تمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة ربما اقتضت الخفاء كما

انها

بلغ

انها قد يقتضي الظهور وبطلان التصويب انما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي
لا وجود الدليل الموصل اليه ولا فرق بين فقد الدليل في الاصول ووجوده
مع عدم التمكن منه والثاني متحقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد
التي تضيق عن الاحاطة بما في الاصول المتباينة مع ظهور انتفاء البدل حال
الاحتياج الى العمل وقد يلتزم في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تكليف
المختار غير تكليف المضطر ولا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام
باختلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب فائدة خلو
الكتب الاربعة عن رواية لا يقتضي ضعفها اذ ليس من شرائط حجية الخبر وجوده في
هذه الاربعة كيف وحصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط ما عداها
من كتب الاحاديث عن درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة
في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال
والاكمال من مصنفات الصدوق قده وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة
النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم تزل في
جميع الاعصار والامصار يستندون الى هذه الكتب ويفزعون اليها فيما
تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار ولا يسمع من احد منهم
الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على
تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة
من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب المصنفة
في هذا المعنى فانها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها وكون مؤلفيها رؤساء الشيعة
وشيوخ الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب نظارة الفقهاء من
احاديث الفروع وما عدا الكافي منها مقصور على روايات الاحكام موضوع

لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام وسائر كتب الحديث وإن اشتملت على
كثير من الأخبار المتعلقة بهذا الغرض الا ان وضعها لغرض اقتضى تفرق ذلك
فيها وشتاته في أبوابها وفصولها على وجه يصعب الوصول إليه وتعسر
الإحاطة به فلذلك رغبت من بطالت الفقه وفرعها عن هذه ممن يرغب إلى هذا
النوع وانصرفت همم الأكثرين إلى الكتب الأربعة وأربعت جماهير العلماء
على حياضها المترعة وشد رجال الحديث إليها الرحال وأقبل الفقهاء إليها
كل الإقبال حتى طار ذكرها في الأقطار واشتهرت من بين الكتب هذا
الاشتهار وبقيت أكثر الكتب الباقية في زوايا الهجران ناسجة عليها
عناكب النسيان فقلما يرجع إليها في مسائل تحقيق المسائل وتنقيح الدلائل
اكتفاء بما هو انفع وأكمل وأجمع وهذا الذي هو الأمر الداعي إلى الرغبة
على عدا الكتب الأربعة من كتب الحديث المؤلفة في عصر المشايخ الثلثة وما بعده
وأما كتب القدماء والأصول المصنفة في زمان الأئمة فالسبب الباعث
على ظهورها واشتهارها مع ما ذكر بعد العهد وتمادي المدة واندراس
أكثر الكتب والأصول باستيلاء سلاطين الجور وغلبة أئمة الضلال وشدة
المحنة على الشيعة في تلك الأزمنة من جهة التقية وليس السبب في هجرها
ضعفها وعدم اعتبارها قطعا كيف وفي الكتب الأربعة وغيرها من مصنفات
المتأخرين كلها انتزعوا من هذه الكتب مستخرجة من تلك الأصول فلو كانت
غير معتبرة كانت هذه كذلك فإن قيل قد بذل الأئمة الثلثة أصحاب الكتب
الأربعة جهدهم وتحقيق الروايات ونقل الحديث والتمييز بين صحيحها
وفاسدها وسليمها ومعيبها وقد كانت الكتب المصنفة والأصول
الأربعمائة موجودة في زمانهم وكانوا متمكنين من الرجوع إليها وأخذ

منها

منها فهؤلاء المشايخ النقاد لم يقتصروا على هذه الأخبار التي أوردوها
وأودعوها هذه الكتب إلا لعدم صحة غيرها من الأخبار ووجود خلل في ما عدا
الأخبار التي جمعها المصنف ولما عدا إلى ما اقتصروا عليه قلنا هذا من سقط القول
وسقط الرأي وقد سبق إليه من الناس من استسهل عبء الاجتهاد واستصعب
كلفة الانتقاد ولو صح ذلك كان طعنا في أحاديث الكتب في أحاديث الكتب لأن بعض
أيضا فإن كلا منها قد اشتمل على ما لم يشتمل عليه الآخر فأحاط بما لم يحط به سوى
الاستبصار بالقياس إلى التهذيب فإنه بضعة منه وأما غيره فمن المعلوم اشتمال الكافي
والفقيه على ما لم يوجد في التهذيب واشتمال التهذيب على ما ليس فيهما وكذا اشتمال كل
من الكافي والفقيه على ما ليس في الآخر ولو كان إيراد كل منهم ما أورده
في كتابه شهادة على عدم صحة غيره وجب رد الجميع في مواضع الانفراد
ولزم أن لا يصح من الأخبار ما أحاط به الكل والحق أن الأئمة الثلثة لم يقصدوا
في هذه الكتب الإحاطة الكلية والاستقصاء التام وإنما أوردوا فيها
ما عثروا عليه حال التصنيف وما تيسر لهم الوقوف عليه وقت الجمع والتأليف
وأنهم إنما اعتمدوا في الجرح والتعديل والتزييف على ما أدى إليه نظرهم في
ذلك الحال وتكليف كل من تأخر عنهم فيما ذكروه وما تركوه موكول على ما يستنبطه(?) من
الأخبار والنظر في أحوال الرجال ودعوى الكلية في كل من طرفي الإثبات والنفي
منشأها المسامحة واغتنام الراحة على سوء التدبر وقلة التأمل نعم أحاديث
الكتب الأربعة أقوى من غيرها وأولى بالترجيح مع التعارض والتعادل في سائر
الوجوه وهذا لا يجدي نفعا في هذا المقام فإن النظر في الترجيح محله آخر
فائدة عدم تعرض الأصحاب لرواية في مسئلة ليس من القدح في شيء فإن الرواية
متى صلحت للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها

من غير هذا المستدرك كيف ولو كان كذلك لوقفت الادلة على المستدل الاول
وامتنع التعدي عنه بتكثير الاوائل وتحقيق المسائل ولوجب القدح في اكثر
الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتأخرين عن الشيخ الطائفة قد زادوا
عليه كثيرا ونحو قد زاد على الشهيد الاول وهو قد زاد على الامام الشهيدين على
الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت
سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع يوما فيوما
بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق اما
بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف
عليه او لان افكار الاوائل وانظارهم لانه هيأت له فكرا زائدا
ونظرا صائبا فزاد عليهم بما اخذ عنهم او لعناية ربانية ولطف مخصوص ساقها
الى المتأخرين لغرة وكرامة تخص بهم وليس في شيء من ذلك ما يزري بحال المتقدمين
او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس
في خاتمة كتاب السرائر قال ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف وسبق الى
بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا
لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا زمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي
زلوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس قد سئمت واوقات قد ضاقت ومن يأتي بعدهم
قد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة و
حصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة فليس بعجيب اذا صار الى حيث زل
فيه من تقدم وهو موفور القوى متسع الزمان لم يلحقه ملل ولا خامره ضجر ان
يلحظ ما لم يلحظوه ويتأمل ما لم يتأملوه ولذلك زاد المتأخرون على المتقدمين
وكثرت العلوم بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الاجيال هذا كلامه زيد

وكان

وكان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم ولا فيما سبق اليه فكذا اهمالهم
لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيما سبق اليه ولو كان الاستدراك على السلف
طعنا في الخلف لكان السلف اولى به لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه اذ ما من احد
منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم او لم يشبع الكلام
فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسألة خالية عن النص ثم يأتي آخر فيها بنص او نصوص
معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني
كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق ذلك له او لغيره يفضي الى غاية التطويل فائدة
مرسلات ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل
الا عن ثقة قال الشيخ ره في العدة في باب حكم المراسيل واذا كان احد الراويين مسندا والآخر
مرسلا فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل
ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن
ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين
ما يسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم وقد نقل الثقة
الجليل ابو عمرو الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه والعلم و
اورد اخبارا كثيرة تدل على توثيقه وتورعه في نقل الاخبار حتى نقل عنه الامتناع عن
رواية اخبار كراهة التخليط وبالجملة فالظن الحاصل من مرسلات ابن ابي عمير واضرابه
لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب في
والاعتماد في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين
فائدة الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف
في الايصال على شيء آخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على

امر آخر فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل آخر
والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الوصول الى الدال
الى المطلوب بشيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال على المقدمات
العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات
الواقعة فيه المتوقفة على متن اللغة والنحو والتصريف والنكات البيانية والمحسنات
البديعية وغيرها من فنون البلاغة والعلوم الاصولية من اصول الدين وفروعه ومثله
الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه على حكم الله تعالى لانه مضمون كلام
النبي ص مطابق حكم الله تعالى او ان مضمون كلام المعصوم كذلك ولان الحكم الشرعي هو
الذي وضعه الشارع وقرره لا ما وضعه المعصوم ع وقرره لكن لا يتوقف
شيء منهما في نفس الايصال الى امر آخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل آخر يدل
على المطلوب كان ينقل الخبر كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله الخبر
عن غيره لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال
الى المقصود نفسه الى شيء ودليل بمعنى انه لا يحتاج الى كونه موصلا الى واسطة
بينه وبين المط تتحقق بها فالايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل
الى المط وان توقف التصديق بكونه موصلا الا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى
الادلة الدالة على كونه حجة الوفاق عند العامة فانا نستدل على المط الفرعي بالاجماع
وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما نستدل مثلا بالكتاب على المطلوب وعلى كونه
حجة بما دل عليه ولا يحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على المط فانا لا نلاحظ في الاستدلال
بالاجماع خصوص الخبر الذي كشف عنه الاجماع فائدة يتعين دلالته وكيفية
تحقق الشرائط وعن رواته وعمن روى وكيف طريق دلالته فاندفعت الشبهة
الواهية في هذا المقام لان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه فلا
مما لا يقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول

فائدة

الحجة

الحجة دون الاجماع نعم يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف على اللغة وسائر فنون العربية
وغيرها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا
عده كاشفا مستقلا عن سائر المدركات والا لوجب عد كل ما يتوقف على المط دليلا
عليه ولزوم الزيادة على العدد المعروف بين الاصوليين فائدة الكتاب هو القرآن
الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق
الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم حميد انزله بلسان
عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وفيه الخطب الآمر والواعظ الزاجر
والحبل الموصول واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول ص فيه محكم ومتشابه والمحكم منه
حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التأويل
والعلم اليقين بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك كان
تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمى وعليه تنزل الروايات المتضمنة لاختصاص
علمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم واما الخبر المشهور المشتهر لا يجوز تفسير القرآن
الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع
القرآن ولا الزام فيه على المتشابه او احتياج المحكم وهو البين بنفسه الى البيان وكلا
الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي ص الى يومنا
هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكمات آياته في اصول الدين وفروعه وغيرهما
في سائر العلوم المتشعبة والفنون المتشعبة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير
بل او جواز عرض الخبر عليه كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة
وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فدعوه والذي يلزم الفقيه من تفسير القرآن معرفة آيات الاحكام الخمس

بسم الله

[illegible]

بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم
المشهورة ككنز العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها
في الكتب الموضوعة في هذا الشأن والمشهور انها نحو من خمسمائة آية وقيل
انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف
العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال
الى الافراد الخفية والتنبيه على اللوازم التي تحتاج الى النظر وعن الباقر ع نزل القرآن
على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض
واحكام فالربع الرابع اياتها مع اختلاف فيها خالفنا للتحديد المذكور فان القرآن ستة
الاف وستمائة وستة وستون اية فربعه الف وستمائة وستة وستون ونصف
وثلثه الفان ومائتان واثنان وعشرون والتحديد بالحساب بعيد عنهما وان اعتبر
بحسب الكلمات والحروف وضم ايات الاصول الى الفروع واكتفي بمجرد الاشعار الغير
البالغ حد الظهور والوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام و
الانواع وان اختلفت في المقدار او حمل الربع على ما يشمل البطون والثلث
على ما يعمه ويعم بطون البطون والاول على غاية ما يصل اليه افكار العلماء
والثاني على ما يعمه والمختص بالائمة ع او حملها على احكام الايات مع الاكتفاء في الثلث
بالاشعار او التعميم بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان
الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان
سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم وآية الشهادة منها على خمسة عشر حكما
وقد زاد المتاخرون على ذلك شيئا كثيرا ولا تزال تزداد بتلاحق الافكار
وتعاقب الانظار والمعتبر في الحجية ما تواتر اصله وقراءته ويجب الجمع بين
القراءات كما يجب الجمع بين الايات ولا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار

الاحاد

بسم الله

الاحاد وضعف بخروجها عن القرآن لان من شرطه التواتر فتحلل الجزء منسوخ
التلاوة حجة مع القطع بكونه من كلام الله تعالى ومن القرآن باعتبار ما كان
وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجاز مسه للمحدث والمنقول منه
لا يبلغ حد القطع فيهون الخطب في هذا الفرع فائدة السنة قول من لا يجوز
عليه الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير القرآن والعادي وما يحكي
احد الثلثة يسمى خبرا وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة
والغرض منها ما يتعلق به الاحكام واستفادتها من القول ظاهرة واما
الفعل فالوجه فيه فائدة اصل الاشتراك فيما لا يعلم كونه من الخواص فان علم فيه الوجه
من الوجوب او الندب او الاباحة اشترك بوجهه المعلوم والا ثبت به الرجحان في
العبادات والجواز في غيرها وهل يثبت به الوجوب لكونه الاصل في فعل الحجة الاظهر ذلك
لاستناد الائمة الى فعل النبي ص واستناد بعضهم الى فعل بعض واستدلالهم به على
الوجوب من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء به على
ذلك مطلقا وعموم الامر باتباع النبي ص والائمة ع في الكتاب والسنة وهو الوجه وان
استلزم تخصيص ما علم ندبه او اباحته ترجيحا للتخصيص على المجاز كما اعترفوا به في
قوله ع خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي والجواز من شواهد المسئلة وظاهر
الاول وجوب التاسي في جميع العبادات فان المسلك مطرد في العبادات كما في القاموس
وغيره ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل المتبع وان استلزم
التكليف وامتناع زيادة الفرع على الاصل والعلم بالوجه بادلة التاسي لا ينافي
عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في محل النزاع والوجه في التقرير وجوب انكار
المنكر او تنبيه الغافل فيشترط تحقق شرائطهما ويثبت به الندب في العبادات والجواز
في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته وان لم يشترط في صحة

فائدة

فائدة

بسم الله

الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال ويشترط في الثلثة انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالتها على الحكم الواقعي وقد تثبت بالقول حكم ظاهري اذا كانت التقية لمصلحة المخاطب ولم يتم بانسحاب لسبب كما في قضية علي ابن يقطين وغيره في بوضوء العامة وامثاله لذلك حتى زال ما كان يخشى عليه من الاذى مع علمه بانه خلاف

فائدة

في اجماع الامامية فاعلم ان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار كلها او اختص ببعضها او فقهاء عصر واحد فاختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة عن الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى تلزم حجية ولا تفارقه قطعا فان قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وعمومه في الاعصار يتوقف على وجود الامام ع وثبوت عصمته و عدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة في الاصول معلومة من المذهب وقد اشير الى حجية اجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي ص لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله ص من فارق جماعة المسلمين قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه والى ما يعمه ومنها ما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا ووافقنا اهل الخلاف على ذلك ولكنهم خالفونا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى نحو ما مر مما ليس الحجة فيه مجرد اتفاق الاوائل وجود المعصوم ع من الخطاء بين العلماء ولو انهم وقفوا على الحق الذي قررناه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف التعليل في محل الوفاق

لكنهم

بسم الله

لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده انه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح على جميع المذاهب على اختلافهم في تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف في المصداق دون المفهوم والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر او المحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم يتميز معه طريق دون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الافاق و عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر لذلك مدافع باللسان لما يحكم به الوجدان ويكسر سورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بها للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وبحصول العلم له ولغيره بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها يفعلون الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد الشقة و باتفاق العلماء الاثبات على نقل الاجماع من عصر الائمة ع الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنفات بما لا يمكن رفعه ولا حمله على المجازفة او تغير الاصطلاح واطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ العلم بها لا يعرف من الفقهاء المنتشرين في الافاق جميعا كثيرا ما يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه لشاذ شاذا ولا لمشهور مشهورا هذا مع مسيس الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك اذ قل ان يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة

الى الدليل ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن
المدلول والقصر على بعضه والتصرف في وجوه دلالته مع بطلان القياس
وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة فلا يقوم للفقه عمود ولا يخضر
له عود الا بهذا الاصل فمن انكره في الاصول فسوف يضطر اليه في الفروع وقد
وجدنا كثيرا من الناس ينكرونه في السعة ويعترفون به عند المضيق وليس ذلك
الا من قلة التحقيق وان انكشف عن قول المعصوم وهو مناط الاجماع عندنا فللعلم
فيه طريقان احدهما وهو مسلك المعظم والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم
للعلم باتفاق من يشمله ومرجعه الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام
احد العلماء او احد علماء العصر كلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام
قائل به اما الاولى فلان الامام سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود
في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية
فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول
كل واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل
بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة للعلوم اليقينية
لان العلم بالاجمال فيها لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال والطريق
الى العلم الاجمالي هذا ما مر مفصلا وحاصله التتبع الذي به يظهر مذهب
الغائب من مذهب الشاهد وينكشف قول من لا نعرف من قول من نعرف ولا
يقدح فيه وجود الخلاف في بعض الطبقات ولا وجود المخالف المشخص
في عصر المجمعين اذا كان معروف النسب ثم يشترط دخول كل من لا نعرفه
ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل الا بذلك فانا لا نعرف
الامام بشخصه ومع فرض المعرفة به لا حاجة الى استعلام قوله بغيره رحمه

يحصل

يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه
على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في زمن الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة
القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن
اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق اخر بعيد الوقوع مختص
بالاوحدي من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية
فلا ينتقض ما قررناه وثانيهما حصول العلم بقوله للعلم باتفاق
غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من
عدم الردع وفيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب
على الله تعالى نصب الامام فانها تقتضي ردعهم لو اتفقوا على الباطل فانه
من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة فبالاسباب وحيث
انتفى الردع مطلقا علم موافقته لما اجتمعوا عليه فيكون حجة وحجيته وان كانت
متوقفة على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور
لا ظنية ولا يرد على ذلك ثبوت الحرج في زمن الغيبة لان وقوع الجميع فيها و
شمولها للكل في الحكم الواحد غير مقطوع به ولا نقض الا بالامر بين على ان
الردع عن الباطل لا يستلزم رفع الحرج اذ مع التردد والاشتباه يحصل
التخلص بالتوقف في الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل و
هذه الطريقة قد سلكها الشيخ ره في العدة وادعى ان العلم بالاجماع
لا يحصل الا بها واختارها جماعة منهم الحلبي في [illegible] ونفاها
المرتضى في الذريعة واحتمل اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور
قال فاذا كنا نحن السبب في غيبته فقد اتينا من قبلنا لا من قبله وفي العدة

بسم الله

ان المرتضى ره اختار المنع منها اخيرا بل لان هذا الذي ذهب اليه المرتضى اجرا
وليهم منه ان تضافرها لها او لا وقد ينتصر لها بان وجود الامام عم في زمان
الغيبة لطف قطعا فيثبت فيه كلما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع
وان هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل
وقد ورد في ذلك عن النبي ص والائمة ع بالفاظ مختلفة ومعان متقاربة وان
النقل المتواتر فدل على بقائه معنى النبي ص والائمة ع بالفاظ ان لكل بدعة
من بعدي يكاد به الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويعلن الحق ويرد
كيد الكائدين وعنه وعن اهل البيت ع ان فيهم في كل خلف عدولا ينفون
عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وفي المستفيض
عنهم ع ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق
وان نقصوا شيئا تممه لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين
الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في عدة طرق اللهم انك لا تخلي الارض من
قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك
وفي بعضها اللهم لا بد لارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك
ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم
به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس في حال هدايتهم
فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وفي تفسير
قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في عدة روايات انا المنذر وعلي الهادي
وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله

بسم الله

ما ذهبت منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله ع قال ولم تخلو الارض
منذ خلق الله تعالى ادم من حجة لله فيها اما ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخلو
الارض الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب
المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم ع واما
وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبتها عن الابصار
السحاب واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار
في هذا المعنى اكثر من ان تحصى ومقتضاها تحقق الردع عن الباطل والهداية الى الحق
من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولهما بالاسباب الخفية كما يشعر به
حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالغرم ولا ينافي ذلك تضمن
بعضها الاعلام به بالحق فانه من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج مبني على ان
المراد حصول الردع والارشاد قبل الاتفاق والا لكانت خلوا في الحلم وكان الاكثر
حلوها على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام ع وان تخلفت عنه في
زمن الغيبة لوجود المانع وهي صريحة بعضها في التحقيق مع وضوح الدلالة
في الباقي ويأبى ذلك الثاني دلالة التقرير ولا مساس ع النكير على اصابة حجية
فان تقرير المعصوم ع حجة في نقل الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا يمنع
منها الغيبة مع بلوغ الحجة والتمكن من الرد فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا
ونعرض عليه اعمالنا ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود
من الحق ولا وجوبه في شان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب
الانكار على المستتر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب
الخفي بحيث يعرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتاخرين وحمله كلام

بسم الله

الى الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطأ مطلقا او مع العلم
دون الظن ولو خص بالامام عليه السلام لما تقرر من وجوب الهداية عاد الى قاعدة
اللطف ولا يشترط في هذا المسلك تحققه وجود مجهول النسب لان المفروض
المفروض خروج الامام عليه السلام فلو انحصر غيره في المعروف كان حجة ولا يمنع منه وجود
الخلاف المتقدم وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة
على خلافه او على خلاف ما اجمعوا عليه قيل نعم ويحتمل العدم اذ لا يجدون
لها مع فرض اتفاقهم على خلافه فهذا المسلك الثاني كشف الاتفاق عن
وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل
فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات الاثبات يفيد الظن بوجود
على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه واوثق قوي
الظن بذلك قطعا وكلما انضم اليه مثله وامثاله تقوى وتضاعف
حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الاحاد
التي لا تفيد علما بالانفراد وانما حصل بها ذلك بواسطة التعاضد
والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتاخرين وهو قوي متين
وطريقة الحدس الصائب والذهن الثاقب وليس ذلك للتعويل
على مجرد احتمال الاجماع الاراء كما هو مذهب اهل الخلاف بل لكشف
اتفاق اهل الحق عن اصابة المدرك والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من
الحجج ممن لا يجوز عليه الخطاء ولا ينتقض بالمشهور لان الشهرة من حيث
هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا
وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين
من اصحاب

بسم الله

من اصحاب الائمة عليهم السلام كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار
والحلبي واضرابهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من الائمة المعصومين عليهم السلام
وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الاثار الباقية من الائمة الاطهار ولا
فرق في هؤلاء بين القدماء المتمكنين من كتب اصحاب الائمة عليهم السلام واصولهم
كالصدوقين والقديمين والشيخين والسيد المرتضى وامثالهم ومن
تاخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك او اكثره كالفاضلين والشهيدين
وسائر المتاخرين فان المنشا في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون
البالغة الى حد اليقين وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة و
الضعف فان العلم قد يحصل بالعدد اليسير من اصحاب الائمة عليهم السلام ويتوقف
على اتفاق الكثير من غيرهم على اختلافهم باختلاف طبقاتهم في والتقدم
ولاختلاف مراتبهم في الفقه والضبط ايضا فان حصوله بالطبقة الاولى من
طريق الى حصوله بما يليها وهكذا الى ان يصل الينا بتلقي المتاخر عن المتقدم
ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد
وخلفا عن سلف فائدة اجمع الامامية والمعتزلة على ان للافعال
بالنظر الى ذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه
وامره ونهيه وهذا المعنى ثابت للافعال في نفس الامر ولم يثبت لها
باعتبار معتبر او وضع واضع فهي من قبيل لوازم الماهيات الثابتة لها
او يلحقها لعدم تعقل وجوده عليها او لا على لوازمها كما ورد في
محله سواء قلنا ان المقتضي للحسن والقبح ذوات الافعال كالكذب

فائدة

الية جماعة او صفاتها اللازمة لها كما عليه اخرون لوجوه واعتبارات على
ما قاله الجبائية فان محصل النزاع يرجع الى اعتبار الجهات تعليلية او
تقييدية فالجبائية على الاول والباقون على الثاني فعلى الاول يكون
اللطم حسنا لكونه تاديبا وقبيحا لكونه تعذيبا وعلى الثاني يحسن هو
اللطم على وجه التاديب والقبيح هو اللطم على وجه التعذيب واما
اصل اللطم فهي حقيقة لا تقتضي في حد ذاتها مع قطع النظر عن
تشخصها في ضمن احد القسمين حسنا ولا قبحا كما ان حقيقة الفعل
الشامل للحسن والقبح لا تقتضي شيئا منهما الا بتشخصه او تنوعه
او تخصصه بتخصيص وبهذا يظهر فساد الاحتجاج بالنسخ واختلاف افراد
الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح كالصدق النافع والصدق الضار
والكذب النافع والضار على ما عدا الجبائية وطريق الدفع واضح
مما قررناه ثم ان الحسن والقبح قد يدركان بالعقل وان لم يرد شرع كحسن الاحسان
وقبح العدوان وقد لا يدرك الا من طريق الشرع كحسن صوم اليوم الاخير من
رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر شوال فلادراك الحسن والقبح الثابتين
للافعال في نفس الامر طريقان احدهما العقل وهو مستقل به والثاني
الشرع المحتاج الى العقل فهما في حقيقة العقل المحض والعقل مع الشرع
لان الشرع يستقل باثبات حكم اصلا واما الحكم الشرعي فهو عبارة عما
قرره الشارع ووظفه في حق العباد بحيث يشمل الاحكام الخمسة الشرعية
الوجوب والتحريم والاباحة والاستحباب والكراهة والخمسة الوضعية الصحة

والبطلان

والبطلان والشرطية والسببية والمانعية وهذه الاحكام توقيفية قطعا اذ لا
يمكن اثبات التكليف الشرعي الذي هو بوضع الشارع واحكامه مع قطع النظر
عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه واضح ولاثبات هذا الحكم طريقان
احدهما النقل في الكتاب والسنة والاجماع والثاني العقل بمعنى كون العقل
دليلا على كون الشيء مامورا به او منهيا عنه مثلا وليس المراد بالامر والنهي
توجه الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدوره من الشارع بل مدلولهما
اعني الاقتضاء والتخيير في نفس الامر والحاصل كون الشارع مريدا لهذا الترك
بحيث يعاقب على تركه او غير مريد له بحيث يسخط بفعله وفي هذا المعنى
يثبت في الاكثر بقوله افعل او لا تفعل مثلا وربما يثبت بالدليل العقلي الدال
على ثبوت المعنى المذكور وما اوثق الطرق فيه طريقة الحسن والقبح بالعقل
لا بكشف الشرع تقريره ان يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل حسن عقلا
حسن شرعا وكل حسن شرعا محبوب شرعا اما الاولى فهي وجدانية على ما عند هنا
ومذهب المعتزلة واما الثانية فلانه متى حكم العقل بكون الشيء حسنا
في نفس الامر فلا بد من حكم الشارع بذلك لان الواقع لا يختلف والشارع
مصيب قطعا والمفروض حكم العقل به ايضا واما الثالثة فاثباتها في محل
نظر وتامل ولنا في ذلك طريقان الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم في اثبات
المفاد في الجملة مع قطع النظر عن ورود الشرع لا مع قطع النظر لا مع
قطع النظر عن التكليفات الشرعية فان ذلك طريق اخر ولا يثبت به
المطلوب اما الاول فهو ان يقال بعد اثبات الواجب وحكمته ان خلق

بسم الله

العباد معللة بالاغراض الحسنة قطعا خلافا للاشاعرة في ذلك وتلك
الاغراض لا تعود اليه تعالى لتعاليه عن الاحتياج الى الغير بل في حق العباد خاصة
وان امكن في غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات فتعين ان يكون
الغرض عائدا اليهم وليس ما نجده في هذه النشأة الدنيا لفقد
اياه وكونه مشوبا بالآلام الروحانية والاسقام الجسمانية
ولوقوع التفاضل مع عدم الاستحقاق فتعين ان يكون هناك معاد تحقق
فيه الاثابة والعقاب وليس الا بالنظر الى افعال الحسن والقبح وان هذه
الدار دار تكليف واختبار وبهذه الجملة يثبت ان الفعل الحسن مامور به
اي مراد للشارع والقبيح منهي عنه اي مبغوض له واما الثانية فهو ان
الشارع قد امر ونهى وحلل وحرم وبالجملة فقد اتى بالاحكام وسوغ
بعض الاشياء وحظر بعضها وليس ذلك الا لثبوت الاثابة على المامور به
والعقاب على المنهي عنه والا كان قبيحا عقلا وهذا الطريق اسهل من الاول
في اثبات المعاد الا ان المقصود لا يثبت به لان بعضها يدل على ثبوت
الاثابة بالنسبة الى ما امر به والعقاب بالنسبة الى ما نهي عنه لا الى كل حسن
وقبيح فان بني على انه مامور به ومنهي عنه كان دورا او مصادرة على
المطلوب الثاني ان حكم الشارع وامره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين
على مذهبنا ومذهب المعتزلة اذ ليس امر الشارع بالفعل الا لكونه حسنا
ولا نهيه عنه الا لكونه قبيحا واذا كان الحسن والقبح سببين للامر والنهي
فمتى تحقق الحسن والقبح تحقق الامر والنهي لان وجود السبب يقتضي
وجود المسبب ولا يجوز ان يكون ان المقتضي للامر والنهي نوعان
من الحسن والقبح لانا نرى ثبوت الامر مع الاضافة والتشديد مخصوصان

في مراتب

بسم الله

في مراتب الحسن والقبح فعلم ان الامر والنهي ينتهيان الى نوعين مخصوصين
من الحسن والقبح ولا يجوز ان يتحقق بهما كان المقتضي نوعان محدودان
من الحسن والقبح بحيث يكون ما اتصف بالحسن والقبح الخارجين عن الحد
غير مامور به او منهي عنه لانا نفرض الكلام في الفعل المتصف بالحسن
المساوي عند العقل للحسن المامور به ولا ريب ان ادراك ذلك بالعقل
ومقصود الدعوى الحسن والقبح في هذا المقام ما وقع في بعض علمائنا
الاعلام انه عرف الحكم التي [illegible] بما يتوقف على نص الشارع ومع ذلك فقد
حكم باستقلال الحكم احيانا واثبت بمجرد حكم العقل الحسن والقبح و
تطابق العقل والشرع مع ان الحكمين الاولين متناقضان اذ لا يمكن
استقلال العقل بما يتوقف على نص الشرع وذلك واضح ايضا فالدليل
الذي بني على الاستقلال انما تم بضميمة المقدمة الثالثة واثباتها كما ترى
واما ما يدعيه [illegible] الا ان يراد بالحسن الشرعي كونه مامورا به وبالقبح
الشرعي كونه منهيا عنه ومع بعده يتوجه منع المقدمة وهي ان كل حسن
عقلا حسن شرعا وان اريد بذلك اثبات الحسن والقبح الثابتين في نفس
الامر فيحتاج الى تلك المقدمة وهي الثانية اذ لا دخل لها في اثبات المطلوب
بل الاولى ايضا لان اتصاف الفعل بالحسن والقبح مما يدرك بالوجدان لا
بالادلة المقتضية لاتصاف الفعل باحد الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقيل
لا يثبت بالعقل الحكم لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقوله عم دين الله الحديث وفيه بحث لان ما يقتضي جايد عليه كون الاحكام
الشرعية توقيفية ومعنى ذلك على ما قرر كونها بوضع من الشارع وتعيينه في
نفس الامر ومقتضى ذلك عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع قطع النظر

فائدة

عن قد يعود الشرع ونحن نقول بموجبه فليتأمل في هذا المقام فائدة الحكم
قد يطلق ويراد به الحكم الواقعي التابع للحسن والقبح الثابتين لذات الافعال
وهو حكم الله في الواقع في نفس الامر وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري
الحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة والاخبار والاجماعات المنقولة والحكم
بهذا المعنى يختلف باختلاف الآراء والظنون الاجتهادية بخلاف الاول
لاستحالة اقتضاء المصلحة الواقعية امرين متضادين وحكمين متناقضين
ومنهم من لم يفرق بين المعنيين ولا اثبت لله حكمين بل ادعى ان الاحكام
الواقعية هي الاحكام التابعة للظنون الاجتهادية وانه ليس لله تعالى
في الوقائع حكم معين معلوم في الواقع بل حكم الله تعالى فيها تابع لآراء
الفقهاء وظنون المجتهدين وهؤلاء هم المصوبة القائلون بان كل مجتهد
مصيب وشناعة هذا القول وفساده غير خفي على اصولنا وقواعدنا
فالمراد من الاحكام في ابواب الفقه الاحكام الواقعية لانها هي الاحكام
المقررة في الشرع المقصود بيانها بالادلة الشرعية واما الاحكام الظاهرية
فليست مما اسسها الله تعالى وقررها في حق العباد ولا وضعت الادلة
الشرعية لبيانها وان استفادها الفقهاء والمجتهدون منها فان ذلك
لا يقتضي كونها موضوعة لافادتها نعم قد اذن لهم في العمل بمقتضاها
في حيث خفاء الادلة الدالة على الاحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير
المقدور واين هذا من جعله اياها سنة وطريقة فان مقتضى ذلك حصول
الامتثال بالاتيان بما هو مطلوب للشارع ومراد له وان مقتضى الاذن
هو المعذورية في تركه وعدم المؤاخذة عليه والفرق بين الامرين بين
فان قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه مرادا ومأمورا به قطعا
وذلك

وذلك يستلزم حصول الامتثال على تقدير الاتيان به لان الامتثال انما
يتحقق بفعل المأمور به والمفروض حصوله فالامتثال كما يتحقق بموافقة
الامر الواقعي يتحقق بموافقة الامر الظاهري ايضا قلت تعلق الامر الظاهري
ايضا قلت تعلق الامر الظاهري بشيء لا يقتضي كونه مرادا او مأمورا به في الواقع
وانما يقتضي كونه كذلك بحسب الادلة فان الامر الظاهري حيث انه
ظني والدليل الظني لا يوجب القطع بمدلوله ضرورة والظن بكون الفعل مأمورا
به انما يستلزم الظن بحصول الامتثال اذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع
ظن الاتيان بالمأمور به كما لا يعقل حصول الظن مع العلم به والظن بحصوله
الامتثال قد يتفق معه حصول الامتثال في نفس الامر كما لو فرض اصابة الظن
وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي كما ذكرنا لو فرض مخالفة
الحكمين وحصول الخطأ في الظن فالعبرة اذن في حصول الامتثال بموافقة
الامر الواقعي كما ذكرنا دون الظاهري فان تعلق نفس الامر الظاهري بالفعل لكونه
ظنيا وان لم يقتض العلم بحصول الامتثال لكن الادلة الدالة على اعتبار هذا
الظن ووجوب العمل بمقتضاه لكونها قطعية مما يقتضي ان كون الفعل
مأمورا به على هذا يكون مقتضى الدليل اليقيني دون القطع فانا كون المأمور
بالامر الظاهري واجبا ومكلفا به مما لا ريب فيه وكذا حصول الامتثال بفعله
بالنظر الى هذا الامر لكن ذلك لا يوجب حصول الامتثال به بالنظر الى الامر
الواقعي ايضا لان الامتثال كما مر هو الاتيان بالمأمور به ومن المعلوم ان الاتيان
بما هو مأمور به في الظاهر لا يستلزم الاتيان بما هو مأمور به في الواقع الا
مع فرض اصابة الظن وتوافق الحكمين او توافقهما اتصادقهما على
المأتي به وان لم يتفقا وهذا الفرض خارج عن محل البحث لخصوص موضع المسئلة

كما لا يخفى وبالجملة فان اريد حصول الامتثال حصوله بالنسبة الى الامر الظاهري
او بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق فهذا مسلم ولا كلام
فيه وان اريد حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي مط وان لم يتفق الحكمان
فبط اظهر من ان يخفى لانه يحصل الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري
وان لم يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكن لم لا يجوز ان يكون
الاتيان بالمأمور به في الظن مسقطا للتكليف بما هو مأمور به في الواقع
بان يكون بدلا او مجزيا عنه وح فلا حاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر
الواقعي لان وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف فاذا سقط التكليف
فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف بالامر الواقعي منوط بالقدرة
عليه فاذا لم يتمكن منه انتقل الغرض عنه الى الامر الظاهري وكان تمام ذلك هو الحكم
به خاصة والامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول الامتثال المقصود
بالذات من التكليف الظاهري لا يتحقق بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظن
مط بل انما يتحقق على تقدير كون المأتي به فرد المأمور به في الواقع و
ذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا ومرادا للشارع
في نفسه بل من حيث ان المظنون مطابقته للحكم الواقعي فان حصوله ذريعة
ووسيلة لحصوله غالبا فالظن فيه واجب الى طلب الامر الواقعي حقيقة
والسبب في ايجابه ليس الا نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفاء
المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضا وح
يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه المعترض اذ لو جاز
فاما ان يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت في
نفس الفعل ام لا وعلى الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علة و

وسببه

وسببه لما عرفت من ان السبب في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي ليس
الا وعلى الاول فاما ان ثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت الحكم
الواقعي وسقوطه معا ام لا يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة
المقتضية لايجابه والتالي باقسامه باطل بالضرورة فكذا المقدم وتحقيق
المقام انه قد عرفت فيما مر من مذاهب الامامية وعلم بالادلة العقلية والنقلية ان
للافعال في انفسها ووراء عنها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع
وحكمه وامره ونهيه وان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين المذكورين
لا يكونان للاشياء كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه ومن المعلوم
ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين لا يكون في الاشياء واحدا
معينا في نفس الامر لاستحالة اقتضاء الواحد الشخصي امرين متضادين
وحكمين متناقضين كما سبقت الاشارة اليه فهذا الامر الواحد الذي
هو مقتضى الحسن او القبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم الله
في الوقائع في نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهرا معلوما والا وجب
الاجتهاد والتحري في تحصيل الظن به لانتفاء العلم بالتكليف به مع
عدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه وكان ما ادى اليه الظن
مكلفا به من حيث ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البين ان التكليف الظاهري
فرع التكليف بالحكم الواقعي والمطلوب منه هو المطلوب من الحكم الواقعي
حقيقة والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لكن لما كان مبناه
على الظن بالحكم الواقعي وهو مما لا يؤمن عليه الخطاء اذ الظن قد يكون
صوابا وقد يكون خطاء وكان الصواب منه غير متميز عن الخطاء في نظر
كان المظنون من هذه مأمورا به مط وان اتفق عدم اصابة الظن

تغليب المصلحة الحاصلة على تقدير الاتيان به مراد ومطلوب في نفسه على تقدير عدم
الاصابة ايضا وبذلك يظهر ان الاتيان بالمأمور به الظاهري يقتضي حصول
الامتثال بالنظر الى الامر الظاهري بنفسه مطلقا سواء طابق الواقع ام
لم يطابق الا ان هذا الامتثال غير مقصود في ذلك التكليف فان الامتثال
المقصود منه اعطاء الاتيان بما هو مأمور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير
اصابة الظن وتطابق الحكمين او توافقهما على المأتي به فان اتفق ذلك
حصل الامتثال المطلوب والا فان انكشف فساد الظن بعد ذلك تبين عدم
حصول الامتثال المقصود من الامر والبقاء في عهدة التكليف فان كان
وقت المأمور به باقيا اتى به في الوقت والا ففي خارجه ان كان مما يجب
استدراكه شرعا وان لم ينكشف فساد الظن سقط التكليف بمعنى عدم
المؤاخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف بما لا يطاق لا لعدم وجود
المقتضي للتكليف لان المقتضي موجود على قواعد العدلية كما ذكرنا ولا لحصول
البدل والمسقط لان الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطا لما هو المقصود
بالذات ولكن الحكم الظاهري لو كان مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون
لله تعالى في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي
فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك بعينه هو ما عليه المصوبة خذلهم
الله تعالى في نفي الحكم الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد بسقوط الحكم
الواقعي سقوطه في نفس الامر واما ان اريد به سقوطه بحسب الظاهر فذلك
مسلم ولا يجدي نفعا لان السقوط بحسب الظاهر يدور مدار الظن والظهور
فاذا تبين فساده ظهر بقاء الحكم وظهر عدم سقوطه وايضا فالتكليف
ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير معلوم فيجب نفيه بالاصل فان قلت

حصول السبب

السبب في ايجاب الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب الحكم
الواقعي ولا ان يكون المطلوب منه هو المطلوب من الثاني والا لزم ثبوت الحكم
الظاهري من غير سبب وعلة على تقدير تخالف الحكمين لان السبب للحكم
الواقعي غير متحقق على ذلك التقدير فان كان ذلك هو السبب في الحكم الظاهري
ايضا لزم المحذور وان لا يترتب الثواب على المأمور به الظاهري ولا العقاب
على تركه على ذلك التقدير لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم
ترك ذلك المطلوب الموجب للعقاب والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم قلت
حصول المأمور به الواقعي على بعض التقادير يكفي لحسن الطلب والايجاب لدوران
الامر بينهما بين تفويت مصلحة الحكم راسا او ايجاب ما يتخلف عنه المطلوب
احيانا ومراعاة المصلحة الثابتة للحكم الواقعي لا يحصل الا بالامر الثاني كما لا يخفى
واما الثواب والعقاب فان اريد بهما خصوص ما يترتب على الامر الواقعي
وعدمها فبطلان التالي ممنوع لان الثابت ترتب الثواب والعقاب على الفعل
والترك في الجملة واما انهما الثواب والعقاب المترتبان على الحكم الواقعي فغير
ثابت وان اريد بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة لحصول
الامتثال الموجب للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب نظرا الى الامر
الظاهري وان لم يلزم شيء منهما بالنظر الى الامر الواقعي ولهذا المقام نظائر
لا تحصى في الشرع فان كثيرا من الاوامر الواردة للاحتياط من هذا القبيل
كايجاب الصلوة وغيرها من العبادات على من شك فيها مع بقاء الوقت وايجاب
صلوة الاحتياط وعلى الشاك في عدد الركعات والعود الى الجزء المشكوك
مع بقاء محله الى غير ذلك مما علم ان السبب في ايجابه التحفظ والاحتياط

على المأمور به فان الحاجة اليه انما تظهر على تقدير علم الاتيان به فلو فرض الاتيان
به لزم كون التكليف بالاعادة والاحتياط من غير سبب وكذا انتفاء الثواب
الثواب والعقاب على الفعل والترك بحسب ما ذكر هناك والجواب والمقايس
بهما اشرنا اليه وقد علم مما ذكرناه مفصلا ان الصحة في العبادات هي كونها
بحيث يحصل بها امتثال الامر الواقعي لان صحة العبادة هي موافقة الامر و
حصول الامتثال وقد علمت ان ذلك انما يتحقق بالنظر الى الامر الواقعي
دون الظاهري فصحة العبادة انما تتحقق بذلك ومن ذلك يظهر ايضا ان الصحة
عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة المستجمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر وان
حصول الشرط في مقام اعتباره لا يوجب صحة المعاملة في الواقع بل انما يقتضي
صحتها بحسب الظاهر حتى لو انكشف فساد الظن تبين به بطلان المعاملة وقد
تبين من ذلك كله ان صحة الافعال مطلقا في العبادات والمعاملات انما تعتبر بالنظر
الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ويتفرع عليه في المعاملات بطلان
اختلال بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة
وفي العبادات وجوب الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى الحكم
والقضاء كل ان كان المأمور به مما يجب استدراكه شرعا وهذا اصل
مهم يجب مراعاته في المسائل الفقهية فان الخطاء في كثير منها انما نشاء من
اهمال هذا الاصل وعدم اتقانه وبقي ههنا شيء وهو ان المجتهد اذا تغير
اجتهاده او عرض له الشك في اجتهاده السابق فانه لا يجب عليه اعادة العبادات
المبتنية على ذلك الاجتهاد وليس عليه شيء ان ينقض القضايا والاحكام
المبتنية عنه وان كان انكشاف الخطاء في الظن مما يوجب ذلك على ما مر
عما اذا علم الخطاء يقينا وتبين مخالفة الظن الواقع قطعا وبدون

ذلك

ذلك انما يكون بانتقال من ظن الى ظن ومن حكم ظاهري الى حكم اخر والمناط في وجوب
ما ذكرناه من الامور هو الانتقال من الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري الى الواقعي
وللاجماع المعلوم في جميع الاعصار على امضاء القضايا والاحكام مع تغير
الاجتهاد او عروض الشك وعدم الالزام والالتزام باعادة العبادات او قضاء
مثل الصوم والصلوة عند ذلك الا ما يحكى عن العلامة من التزام الاعادة
والقضاء عند تغير الرأي ولعله ان ثبت النقل فهو لحال الاحتياط في رفع الريب
المندوب ازالته دون ان يكون ذلك مذهبا له ورأيا مع ان في التكليف بالاعادة
والقضاء للمجتهد ومقلديه كلما تغير اجتهاده من الحرج العظيم والعسر الشديد
وقد قال تعالى وما جعل الله عليكم في الدين من حرج وقال عز وجل يريد بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع
ثم ظهر له الخطاء في الوقت باق فانه ينبغي القطع بوجوب فعله لوجود المقتضي
وانتفاء ما يحصل به الامتثال ولو ظنا ومثل ذلك ما لو اتى بالمأمور به
ناقصا وامكن اكماله فانه يجب عليه الاكمال الباقي فائدة اختلف الاصوليون في
حجية الاستصحاب فانكره المرتضى ره وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا للمفيد ره
والعلامة واكثر الفقهاء والاصوليين والاصل فيه مضافا الى الاستقراء
وتوقف الاستدلال بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة عليه والفرق الضروري
بين الشك في الابتداء والاستمرار النصوص المستفيضة الواردة عن الائمة ع
كصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت الرجل ينام وهو على وضوء يوجب الخفقة و
الخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن
فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم

به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه
ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر وصحيحته الاخرى
وهي طويلة وفيها قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك
فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك
قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك
الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحته الثالثة
عن احدهما ع في حكم الشاك في الصلوة قال فيها ولا ينقض اليقين بالشك
ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم
على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن
سنان قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم
انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال
ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر
ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وموثقة ابن
بكير عن ابي عبد الله ع انه قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث
وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت ومكاتبة القاساني قال كتبت اليه اسأله
عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل
فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما روي عن امير المؤمنين ع بطرق
متعددة انه علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب وكان من جملة تلك
الابواب انه قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين
لا يدفع بالشك والمراد من اليقين والشك في هذه الروايات اليقين السابق
والشك

والشك اللاحق واللازم لامتناع اجتماع الشك واليقين في حال من
الاحوال بل المراد البقاء على حكم اليقين السابق حال الشك العارض
وذلك هو الاستصحاب في المنفي والمثبت والثابت والزائل والصحيح
واللازم والمظنون والمشكوك في الموضوع والحكم فان قلت الاخبار
ان كانت ففي موضوعات الاحكام الشرعية دون الاحكام نفسها فلو
الناقض مثلا وشك في وقوعه استصحب الطهارة ولو بالواقع وشك في
نقضه لم يستصحب وهذا هو الذي عمل جماعة من قولهم ع لا تنقض اليقين
بالشك قالوا معنى الحديث هو المنع عن نقض اليقين الحاصل سابقا بالشك
فيما لو وقع لا ذاك الا بالواقع الذي يشك في ازالته وذلك لان المشكوك فيه
في الاخبار هو من قبيل الاول دون الثاني ولان ارادة الاعم تقتضي
معذورية الجاهل بالحكم الشرعي وعدم وجوب الفحص عن المعارض على المجتهد
والتالي باطل فكذا المقدم قلت ان دليل حجية الاستصحاب عام في الموضوعات
والاحكام فان الشك في قولهم لا تنقض اليقين يتناول الشك في وقوع
المزيل والشك في ازالة الواقع وتخصيصه بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص
تحكم محض وخصوصية السؤال في بعض الروايات لا توجب التخصيص لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص المحل كما حقق في محله ولان الخالي عن السؤال عام لا يخصص بوجود
السؤال في غيره قطعا وتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد فان رجع اليه خرج عن
الجهالة وعمل على طبق ما افتى به وان لم يرجع بقي على جهالته ولم يكن معذورا فيما فعل
وان وافق الواقع ولا ينفعه الاستصحاب ولا غيره من الادلة واما المجتهد فانما
له التمسك بالدليل الشرعي استصحابا كان او غيره مع الفحص عن المعارض

كما هو النص بحجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي لا تقتضي حجيته بدون الفحص
عن المعارض كما ان حجية العام لا تقتضي كونه حجة بدون الفحص عن المخصص وثانيها
الشك في الموضوع يستتبع الشك في الحكم فان الشك في وقوع الناقض يستلزم
الشك في التكليف بالطهارة وهو شك في الحكم غاية الامر ان الشك فيه قد
حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف القسم الاخر وهو ما اذا اشتبه الحكم في نفسه
في الواقع فان الشك فيه حاصل لنفس الحكم ابتداء اما ذكرتم لزوم معلومية
وعدم وجوب الفحص عن المجتهد ولو سلم فالحكم الشرعي الذي شك فيه من الجهل بالموضوع
باعتبار رجوعه الى الجهل بالحكم وكون الجهل بالحكم هنا ثابتا بالاصل وههنا في
الموضوع لا تاثير له في ذلك واللازم منه عدم حجية الاستصحاب مطلقا
لا في الموضوع ولا في الحكم وهو خلاف ما ذهبوا اليه من التفصيل فان قلت ان
دليل ثبوت الحكم في الحالة الاولى لم يكن حالة اليقين لو عم الثانية اعني حالة
الشك كان الحكم مستصحبا فيها مستمرا اليها لبقاء الدليل واستمراره وان
لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير متجاوز عنها الى الثانية والا
كان حكما من غير دليل قال المحقق في مبحث الاستصحاب بعد نقل
والاحتجاج لها والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك
الحكم فان كان مقتضيا مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح
مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع
بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا
يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا
بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه
مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم

ثابتا

ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا فلم يلزم دوام الحل نظرا الى
وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان
الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني
امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه قلت ان دليل الحكم لو عم الحالتين كان ثبوت
الحكم في الحالة الثانية للنص لا للاستصحاب فان الاستصحاب هو ثبوت الحكم لثبوته في
الاولى لا لدليل ثبوته فيها ولا يلزم من انتفاء الدليل الخاص وهو العموم في دليل الاولى
ان يكون الحكم في الثانية من غير دليل لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام والدليل
في الثانية هو ثبوت الحكم في الاولى المستلزم لثبوته فيها كما مضى في الدليل على حجية
الاستصحاب وتوضيح المقام ان الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخلو اما ان
يدل فيها على ثبوته وانتفائه عما بعدها او على ثبوته فيها وفيما بعدها او يدل على
ثبوته في الحالة الاولى خاصة ولا يعلم منه حكم الثانية وجودا وعدما بل يكون
مسكوتا عنه في ذلك الدليل ولا ريب ان الحكم في الصورة الاولى يختص بالحالة
الاولى اذ المفروض فيها دلالة النص على انتفائه في الثانية والاستصحاب ممتنع مع
ذلك وضعا وفي الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بنص الدليل
من غير ان يكون نسبته الى احدهما اولى من نسبته الى الاخرى ولهذا الاستدلال
بعموم الادلة وليس من الاستصحاب في شيء واما الصورة الثالثة فهي مسئلة
الاستصحاب المتنازع فيه والخلاف فيها يرجع في الحقيقة الى الخلاف في الثبوت
على البقاء والدوام فالنافون للحجية منعوا ذلك نظرا الى ان الشيء قد يثبت ولا
يدوم فلا بد لدوامه من دليل من غير دليل الثبوت كزواله فاذا افتقد الجانبين
وجب الرجوع الى الاصول الشرعية وكان الحكم في الحالة الثانية تابعا لما يقتضيه

حكم الاصل في البقاء والزوال واما المشتق منه فانهم قالوا الاصل فيما ثبت ان
يدوم شرعا ولا جائز زواله عقلا واحتجوا على ذلك بوجوه قد اشرنا الى
ما هو المختار فيها وبينا وجه الخلل فيه وعندهم دليل الحالة الثانية هو
الثبوت في الاولى ودليل ثبوت الحكم فيهما ثبوته في الاولى وهو دليل حجية
الاستصحاب كقوله ع لا ينقض اليقين بالشك مثلا فلا يلزم الحكم فيها في الثانية من
غير دليل ولا الحكم فيها بدليل حكم الاولى كما لا يخفى تذنيب لا اشتراط في الاستصحاب
بقاء الاسم لعموم المقتضى وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذلك ترى
الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها طحينا والدقيق بعد صيرورته
والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل
يصير ثوبا وكذا حكم الحليب بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته جبنا
او جبنا والاسم بعد ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا لو تنجس العنب ثم صار
زبيبا فانه يبقى على النجاسة ولا يطهر بزوال التسمية وان زال وصف العنبية
وليس الا لاستصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في
حجية الاستصحاب واما ما ذكره الاصحاب من تبعية الاحكام للاسماء فمعناه
انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم والغرض منه الرد على القائلين
بالقياس في التعدي عن المسمى لجامع بينه وبين الفرع وكذا دفع ثبوت
الحكم في حال سابقة من احوال الماهية بثبوته في حالة اخرى منها كالاحكام
كتحريم الحصرم مع تحريم العنب وليس المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقا
ولو بدليل اخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم
اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فيما لو كان تسوية الحالتين في الحكم اية او حديثا
او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسمين وكذا اذا كان

استصحابا

استصحابا فانه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهي التسمية بين الحالتين في الحكم
فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان الحكم ثابتا مع التسمية وبدونها
فاي فائدة في التبعية التي ذكروها قلت فائدة التبعية تظهر في الحالة الاولى لانه
على صورة النص كالحصرم بالنسبة الى العنب والبسر الى التمر وفي الحالة الاولى حجة
مع سند الحقيقة وفي المشارك المسمى في العلة الجامعة وفي الفرع المخالف
لاصله بحسب الحقيقة كالحيوان المتولد بين حلال وحرام او طاهر ونجس فان الحكم
في ذلك كله يتبع الاسم ويدور معه وجودا او عدما وليس في شيء منها ما
يقتضي ثبوت الحكم بعد زوال التسمية في المسلط اوضح فائدة استصحاب الحكم المخالف
للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل كاستصحاب
حكم العنب فان الاصل قد انتقض فيه بالاجماع والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان
وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بهما قطعا فح ينعكس الاصل في الزبيب
بكون الحكم فيه بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية بمقتضى الاستصحاب فلا يرتفع
الا مع العلم بزواله والخاص وان كان استصحابا مقدما على
العام وان كان كتابا كما حقق في محله واما استصحاب الحل فغايته الحلية بالفعل
وهو لا ينافي التحريم بالقوة المنجز برفع بحصول شرط التحريم المعلق فان قيل
مرجع الاستصحاب الى ما ورد من النصوص في عدم جواز نقض اليقين بالشك
وهذا عام للخاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت له وهذا
المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان
عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب المستدل به
والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد
في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل دليل فهو ينتهي الى ادلة عامة

هي دليل حجية وليس عموم قولهم لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى
افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
بالقياس الى احاد الاخبار الموثقة فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر حجة
اذا اختص مورده بشيء معين فكذا هذا ولذا يترك الفقهاء كثيرا
باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول والعمومات الدالة على طهارة
الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة
من الاصل والعمومات وفي مسائل العصير ما ينبئ على ذلك ايضا كمسئلة الشك
في ذهاب الثلثين وكون التحديد به تحقيقا لا تقريبا وكذا مسئلة خضب
الاناء وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل و
لولا ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء
من ذلك في المسائل ~~ولولا ان الاستصحاب~~ وهذا من نفائس المباحث فاحتفظ
به فائدة الحرج منفي في الشريعة بالاية والرواية والمراد به ما فوق الوسع
الى منتهى الطاقة فما فوق الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق كتكليف بالجمع
هو منتف عندنا عقلا وشرعا وفي جميع الشرائع كلها والتكليف بالوسع و
هو ما دون الطاقة ممكن وواقع في جميع الاديان واما الطاقة والمراد
بها ما فوق الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يقع التكليف
بها في شرعنا لقوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى
يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلى الله عليه وآله دين محمد صلى الله عليه وآله حنيف وقوله صلى الله عليه وآله
بعثت بالحنيفية السهلة السمحاء وقد وقعت في الشرائع السابقة لقوله
تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله تعالى والاغلال التي
كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكاليف الشاقة التي كانت
على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس اليهم حرجا واصرا او

هي

او هي بالنسبة الينا كذلك والظاهر الاول لحديث المعراج وقول موسى لنبينا فان
امتك لا تطيق ذلك ويؤيد الثاني في التيسير وما فيه من بيان
بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدائد الامور
ما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال بحسب اختلاف
اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا حيث شرع ولكن الامتنان بنفي
الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الاية ورفع الاغلال والاخبار يمنع ذلك وكيف
كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه وليس المراد ان الاصل نفي الحرج
وان الحرج عنه جائز بدليل كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة
اما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان تكون
مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة والكثرة تعسف
شديد بعيد جدا على العموم فللاجماع المسلم على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان
ما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه فان
الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب الى المعصية
بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده واراف من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من
الامور الشاقة وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة
وحسن التأمل فيها ايد وقويه يقتضي ذلك واما ما ورد في هذه الاية
الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض
الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية
بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف كالمحارب
للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطي على ذلك اجرة فانا نرى كثيرا يفعلون

ذلك لشيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان
عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير وليس في ذلك في الحرج فرسع نعم
تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن المشتهيات او نوع منها على الدوام
حرج وضيق وهو مثله منتف في الشرع فائدة الاصل تعدد المسببات بتعدد
الاسباب فلا يجزي الفعل الواحد عن السبب المتعدد الا اذا ثبت التداخل
بدليل من عقل او نقل وهذا معنى قول الفقهاء الاصل عدم تداخل الاسباب
وهو اصل مشهور بين الاصحاب وعليه تدور رحى الفقه في كل باب وقد انكره
جمع من المتاخرين وظنوا انه اصل لا اصيل له وزعم بعض الاعاظم منهم
انه كلام خال عن التحصيل ونحن نكشف اولا عن معنى هذا الاصل ثم نبين
انه قول فصل وما هو بالهزل فنقول المراد بالاسباب الاسباب الشرعية
التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية ورتب عليها ثبوت تلك الاحكام
اما لاقتضائها لها بنفسها او لكشفها عن المصالح الواقعية التي هي عللها
الحقيقية لا العلل العقلية المؤثرة لانتفاء التاثير الحقيقي فيما بعده الفقهاء اسبابا
فانها معرفات لا مؤثرات ولان التداخل في هذه الاسباب جائز بل واقع
بخلاف الاسباب العقلية لاستحالة تواردها على المعلول الواحد ولا العلل
الشرعية التي تعلل بها الاحكام ولا تناط بها فانها علل ناقصة تقريبية لا يقصد
بها الاطراد ولا الانعكاس فلا يصح بناء الاصل عليها وان صلحت للتاييد
الا اذا علم حال منصوص العلة فتكون مناطا للحكم في السبب ولا ما قيل
في معنى الاسباب انها ما يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان
الاسباب المتعددة لا يلزم من وجود احدها عدم شيء عدم المسبب وانما يلزم
لو انتفى الجميع ولو جعل السبب القدر المشترك كان امرا غطيما واحدا
وبطل التعدد ولو اريد بالمسبب ما يختص بسببه المعين اختص كل

مسبب

مسبب بسببه وامتنع التداخل فالوجه ما تقدم من انها مناط وجود الحكم
وهو ما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم مقابل الشرط
الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وليس اللزوم في الاسباب
الشرعية بمعنى امتناع الانفكاك كما هو المعروف بل بمعنى عدم الانفكاك لولا المانع
فالسبب هنا بمعنى المقتضي والاقتضاء فيه اعم من ان يكون لنفسه او لامر يقارنه
في الوجود كما هو الغالب والاسباب تطلق غالبا ويراد بها ما يقابل الغايات فيقال
النوم سبب للوضوء والصلوة غاية له وقد يطلق على الاعم كما يقال اسباب
الغسل والمراد ما يعم لان في الغاية معنى السببية فانها في المعنى باعث على
طلبه وفعله وهو المراد في هذا الاصل كما يظهر بالنظر في اكثر ادلته ولذا احتج به
من نفى التداخل في الاغسال المندوبة من غير فرق بين السببية منها والغائية ومعنى عدم
تداخل الاسباب عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها في
السببية او في المسبب بمعنى تواردها عليه والمقصود لازم المعنى وهو عدم
تداخل المسببات وانما عدلوا عنه للتنبيه على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب
هو عدم تداخل المسببات وابتناؤه عليها احتمل الكلام ان يكون على تقدير المضاف
وهو بعيد لفظا ومعنى وكيف كان فليس المراد عدم تداخل الاسباب بنفسها
فانه غير مقصود ولا مؤثر فيه اذ لا يلزم من تعددها في الخارج على ما هو الغالب
تعدد المسبب ولا من اتحادها فيه كما في وطي الميتة مثلا اتحاده وهو ظاهر وليس
المقصود بالتداخل المنفي صيرورة الشيئين او الاشياء المتعددة حقيقة
شيئا واحدا فان ذلك مستحيل عقلا لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة
في المحل الواحد فيلزم امتناع التخلف عن الاصل وقد تشتطوا فيه بل المراد

حرفوا المتعدد في الظاهر الى المتحد فيكون الموجود في الخارج شيئا واحدا
لا كثرة فيه وهذا امر ممكن قطعا لكنه مخالف للاصل وله صور اربع
وذلك لان التداخل اما بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة
فيكون التداخل اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد به البعض
ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون التداخل قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار
او يقصد البعض ويسقط معه طلب غيره لحصول الغرض بفعله فيكون [illegible]
في قوة التداخل فيه او لا يقصد شيء منها بل يؤتى بصورة الفعل المشترك بين
الجميع ويجزي عن الكل لان المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق وسيأتي
ان شاء الله تعالى تحقيق هذه الصور على التفصيل والمقصود هنا بيان ان
الاصل انتفاؤها مطلقا حتى يثبت شيء منها بالدليل وهو معنى القاعدة المستفادة
من الادلة او بعض الظاهر لان المتبادر من ادلة الاسباب اختصاص كل سبب بمسببه
او جار على معناه المعروف منه اذا اضيف الى العدم فان الاصل عدم
التداخل حتى يثبت خلافه ولا وجه للاولى والاوفق بما يتلى
عليك من ادلة هذا الاصل وهي وجوه الاول ما لم يحتمل من اتفاق الفقهاء
على اسناد عليه فانهم قطعوا به واستندوا اليه في جميع ابواب الفقه
واخذوه من المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يخرجوا
عنه الا بدليل واضح واعتبار لائح ومن هنا تركوا الظواهر لاجله وطرحوا
النصوص بسببه كما صنعه كثير منهم في تداخل الاغسال وغيرها ولم يتم
منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل ولو ذهب
الى التداخل احد طالبوه بالدليل وعارضوه بالاصل وما ذلك الا لكونه
من الاصول المسلمة والقواعد والا لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف

ما قرروه

بسم الله

ما قرروه ولان الاصل فيما دار بين الاتحاد والتعدد هو الاتحاد دون التعدد
وما يتفق لبعضهم من الاستناد الى هذا الاصل فيما قال فيه بالتداخل فالوجه
فيه عدم ظهور التعدد في تلك الموارد ولا ريب ان الاصل هو الاتحاد الثاني
استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات فان المستقرئ فيها من الطهارات
الى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها على النحو المفصل المستند
الى الحاجة فيه من الدليل على اختلاف في اكثره وشك في اغلبه وانك متى تجاوزت
ذلك وارتقيت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه من التعدد من غير شك ولا
ارتياب ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان و
النذور والتيمن والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا ما تجتمع مع توافق مسبباتها
في الجنس والكيفية والوقت وهي مع ذلك متعددة متغايرة كالصلوة اليومية
من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل الراتبة
وغير الراتبة الموقتة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف
والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارات
والافراد منها المتكثرة واقسام الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة
والديون والمستقر في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة
والقرض وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات مما لا
يمكن حصره وضبطه فان البناء في جميعها على التعدد والتغاير بحيث لم
يحتمل فيها التداخل في الاكتفاء بالواحد على المتعدد كالاكتفاء بصلوة
واحدة عن الصلوة وصوم يوم عن القضاء او دفع دينار بدلا عن
قنطار ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا للقانون الشرعي خارجا

ابدلعي خفاءً

عن الذين والملح ولان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاءً و
لكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى عن ابتناء الكل
في ذلك كله على شيء جامع مطرد في الجميع وليس الاصل عدم التداخل
وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات كثيرة
على ثبوت ما اجمع عليه من المطالب الكلية وليس في ذلك شيء من الظن والقياس
في شيء وبوطأ الثالث ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات
كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر
اداء وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا لاختلاف النسبة والاضافة
الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة صالحة لها
وللحاضرة انما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت و
خروجه فان اضيفت الى الاول كانت اداء والا فقضاء ومثل ذلك
متحقق في كل ما ينبغي فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف الاسباب التي
معها تختلف النسب واختلاف النسبة ان كان مقتضيا للتعدد في شيء كان
مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد متحقق في الجميع فاما ان الكل
من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب كما هو المطلوب
ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة
سببا تاما للتعدد وليس كذلك فانه مقتض له والتخلف عن المقتضي جائز
مع وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل فانا لا
نقول به الا على تقدير وجوده وتحقق ذلك ان الاسباب الشرعية
كاشفة

كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح
بمعنى انه ظلم فيه فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة
وان المضاف غير مؤثرة كاضافة الوضوء سببا الى اسبابه يترك لاجله
اعتبار النسبة ويبقى ما ليس كذلك على مقتضى الظاهر لانتفاء الصارف
الرابع تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله اذا تكلمت
ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب السجود لخصوص التكلم ومن قوله
اذا اشككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود اخر للشك غير الاول
وكذا من تعمد الاكل في شهر رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر
منه وجوب كفارتين كفارة الاكل وكفارة اخرى للوطي من غير الاول بين
وقوع السهو والشك في صلوة واحدة وصلوة متعددة ولا في الثاني بين
وقوع الاكل والوطي في اليوم والايام مع تعدد الكفارات وبديهة ولا بين
نحو هذه الامثلة من مواضع الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد مثل اذا
طلع الفجر فصل صلوة الفجر اذا طفت بالبيت فصل صلوة الطواف وبالجملة
مثل من نام فليتوضأ ومن بال فليتوضأ فان المتبادر في جميع ذلك
اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف يعود الى دلالة اللفظ فيكون المطلوب
في الجميع متعددا الا واحدا لا ما صرفه عنه الدليل كما في اسباب الوضوء
فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد عن جميع اسبابه لاتحاد
معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد ومثال الكفارة ان علقت على
الافطار فانه يتحقق بالاول فلا يتكرر بتعدد الاسباب وكذا من قصد

ذلك مما علم فيه اتحاد المصلحة في الاسباب المتعددة بعقل او نقل ويبقى مما علم بها
يحتمل فيه الاختلاف والتغاير على ما يقتضيه الظاهر من قصد الاختصاص او ارادة
التعدد فان الاصل فيما ظاهره الاختصاص البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن
ثم ترى الفقهاء يعللون التداخل فيما يقولون به بالقطع بالغاء الخصوصية
او وجود الظن المعتبر بها اختلفوا لاختلاف افهامهم والآراء في السبب
المقتضي للالغاء واما اذا انتفى الدليل على ذلك فيها فانهم لا يرتابون في
الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التبادر
مع حكم الوجدان وشهادة العرف فان شئت فاستوضح ذلك مثل ما
اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما
فاتفق انه اتاه وسعى في حاجته فانك لا تشك في انه يستحق درهمين درهما
لسعيه في حاجته ودرهما لمجيئه لزيارته وانك تجد الفرق بين ذلك
وبين زيارته المجردة عن السعي وسعيه المجرد عن الزيارة وكذا لو قيل ان جاءك
طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد وهو
طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين دينارا لادبه ودينارا
لطبه وتفرق بينه وبين مجيء طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو
ذلك سائر الامثلة الكثيرة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية
فان المستفاد من جميعها اعتبار الاسباب واستقلالها في اقتضاء المسببات
من غير تداخل ويزيد ذلك تحقيقا ان هذه الاسباب قد تفترق وقد تجتمع ولا
ريب انه حال الافتراق اسباب مستقلة بترتب المسبب على كل منها بالخصوص
اذ لا مجال للتداخل والاشتراك في تلك الحال فهي في حال الافتراق كذلك

لان الدليل

لان الدليل الدال على سببيتها فيها قد ورد بعبارة واحدة جامعة للحالين فيكون
مدلولها في الموضعين واحدا ولا يتنزل على الاختصاص عند الافتراق والانفراد و
الاشتراك حال الاجتماع فيه لو لا الشيء الواحد غير مفهوم من اللفظ والحمل
على ارادة المسبب مطلقا غير مقيد باختصاص ولا اشتراك مع انه خلاف
المتبادر كما قررناه يبعده اشتمال الخطاب على ما يعلم اختصاصه فانه يوكد الاختصاص
على الاطلاق الخامس ان السببين اذا تعاقبا فلا ريب في ثبوت المسبب
بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان يجب به شيء او لا والثاني باطل لان
السببين متساويان في السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب باحدهما
دون الآخر تحكم ولانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا لو تأخر لان
ما دل على سببيته يتناول الصورتين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته
بالثاني وح فاما ان يكون به عين ما ثبت بالاول او غيره والاول باطل
لان المسبب مترتب على السبب فلا يكون مقدما عليه فوجب ان يكون الثابت
به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السببية وهو المطلوب لا يقال
لو صح ذلك لامتنع التداخل بغير ما ذكر من الترديد لانا نختار فيه سقوط
الطلب الثاني او كونه للطلب به والاول شيئا واحدا على ان يكون بالثاني
معرفا ومقررا او تشبه امر زائد بهذا وان كان نحو الظاهر بقاء
الطلب بتعدد المطر لكن يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصحة الاسند
ولئن او همت لامتناع الا ان المقصود الامتناع مع البناء على الظاهر على
الاطلاق فلا اشكال ويمكن تقرير الدليل على وجه يسلم من هذه الخرازة
بان الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب لعموم ما دل على
الثاني من السببين المتعاقبين بدل

سببيته والثابت به غير الاول لان الظاهر ترتب طلب على حصول سببه
تأخر عنه فيكون مغايراً للامر المطلوب بالاول ويلزمه التعدد
المقصود بهذه الاصول يشهد له فحوى الاخبار الواردة في تداخل
بعض الاسباب حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهرين في الرخصة و
الاذن في الجمع وان الاصل فيها هو التعدد وفي حديث زرارة الاتي في
الاغسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد وفيه تنبيه
لطيف على ان ذلك مخصوص بالغسل والا لقال حق واحد فانه اعم واعود
وادخل في اللطف والامتنان وارادة اليسر والتوسعة بتداخل الحقوق
المتكثرة والاجتزاء عنها بالشيء الواحد فعلم ان سائر الحقوق ليست كذلك
وفي ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج الى البيان هو التداخل لا
التعدد فان امتثال الاوامر المتعددة انما يكون بالافعال المتعددة وهو
شيء ظاهر لا يحتاج الى بيان الشرع ولا يفتقر الى كثرة الامر بالامتثال و
الطاعة وهما معروفان غنيان عن البيان بخلاف الاجتزاء عن الاوامر الكثيرة
بالامر الواحد فانه يحتاج الى الاذن فلذا اختص النقل به فانه انما يرد
غالبا في الناقل دون المقرر واحتج من انكر هذا الاصل بان الاصل النفي
دون الاثبات والاتحاد دون التعدد وقولهم الاصل عدم التداخل
وان كان في صورة النفي الا انه يرجع الى الاثبات والتعدد وهو
خلاف ما يطلب بالاصل وبان الاسباب الشرعية امارات ومعرفات
فان اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا وبان الامتثال يحصل بالواحد
لاطلاق النص والزائد عليه تكرار خارج عن مدلول الامر والجواب
عن ذلك كله معلوم مما سبق فان الاصل هنا كما عرفت بمعنى القاعدة

المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر او اصالة عدم الغاء الخصوصية المفهومة
من الظواهر هذا اذا اريد بالاصل نفي التداخل بجميع صوره اما لو قصد
به التداخل قهرا او عدم سقوط الطلب فهو جار على معناه المعروف
لان الاصل عدم دخول غير المقصود في المقصود وعدم طلب الشيء بفعل
غيره فكيف كان هذا الاصل مقدم على اصل عدم التعدد لانه انما
يصار اليه عند الشك بينه وبين الاتحاد وهو مرتفع بهذا الدليل فيسقط
حكم الاصل معه ويعلم الحال في الاستدلال باطلاق الامر وصدق الامتثال
لان المستفاد من الاوامر هو التعدد والتغاير كما بيناه وامتثال الاوامر
المتعددة لا يحصل بالاتي من الواحد وكون الاوامر الشرعية معرفات
انما يقتضي جواز التداخل لا انه الاصل فان المعرفات انما تتداخل اذا كانت
معرفة للمتعدد كما هو الظاهر فاللازم هو التعدد

فائدة

قالوا النفل لا يجزي
عن الفرض ووجه ذلك انه قد تقرر في قواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الواقعية لا كما يقول الاشاعرة بناء على قاعدتهم في نفي الحسن والقبح
العقليين ان الافعال في حد ذاتها لا تتصف بصفة مرجحة للامر ولا
بصفة تقتضي النهي بل هو تعالى يامر وينهى لا لغرض وداع وانما يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد وهذا القول لا يخفى شناعته على قواعدنا واصولنا وحيث
ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فمخصصات الاحكام كالندب
والوجوب في موارده المخصوصة انما تثبت لتضمن لكل جزئي من تلك الموارد
مصلحة مخصوصة معينة مقتضية لذلك الحكم الخاص اي الوجوب والندب
ومن المعلوم ان المصلحة مشتركة في الواجب والمندوب في اصل الرجحان وتحقق

فيهما وانما الاختلاف من جهة الزيادة الملحوظة في الواجب وهي
المنع من الترك فلا بد لها من مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما
واللازم من ذلك ان النفل لا يجزي عن الفرض كما ذكرنا واما الفرض
فقد يغني عن النفل اذا كانت مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة
النفل وقد لا يجزي اذا كانت مباينة لها والحاصل ان الفرض
لما امكن اشتماله على مصلحة النفل امكن اجزاؤه عنه وتوقف
على كشف الشرع لخفاء المصالح واما النفل فحيث لم يمكن اشتماله
على مصلحة الفرض لم يمكن الحكم باجزاء شيء من النفل عن شيء
من الفرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تبلغ المصلحة في النفل حد
المصلحة الثابتة في الفرض لكن يمنع عن كونها فريضة مانع يغلب
عليه كما اشير اليه في قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك لولا
ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل فان ذلك
يدل على ان المصلحة في السواك والتاخير وان اقتضت الايجاب لكنه قد
عارضه شيء آخر هو المشقة فمنع المقتضي عن اقتضائه وعلى هذا فلا مانع
من تعارض تساوي مصلحة الفرض والنفل او اشتمال النفل على الفرض
واللازم امكان الاستغناء بالنفل عن الفرض لو دل الشرع ويكون
الواجب اتباع الظواهر في ذلك كما في صورة العكس هذا وقد خرج
عن القاعدة وجوب الطهارات وجوبا موسعا لا يتضيق الا بظن الفوات
او بضيق العبادة المشروطة بها وهذا التخريج من بعض العامة وذلك
فاسد وذلك لان الوضوء قبل الوقت وان كان ندبا على المذهب
المختار

المختار الا انه ليس يجزي عن الفرض لان الغرض لا يثبت مع بقاء الطهارة
المندوبة حتى تكون تلك الطهارة مسقطة له ومع بطلانها تجب الطهارة
بعد الوقت ولا يغني عنها كما لا يخفى فائدة صحة المعاملة عبارة عن كونها
بحيث تترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف
ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد في المعاملة من الشارع دليل يدل على صحتها
فالاصل فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الآثار المطلوبة استصحابا لما قد
علم ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء لما كان على
ما كان فان الثمن في المبيع مثلا قبل المعاملة كان في ملك المشتري وعن محل
في ملك البائع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك موجودا او عدما
بعدها وكذا الحال في الخيار في الشفعة وغيرهما من توابع البيع واحكامه وفي غير
البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من
انواع العقود والايقاعات ايضا فان الاجماع منعقد على بقاء الحكم الى
ههنا الى ان يثبت المزيل وان لم نقل به مطلقا ولذلك قال بالبقاء فيه من
لم يقل بحجية الاستصحاب كيف ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان
يستوي المالك وغيره فيما انتقل ملكا بعد حدوثه لاحتمال الانقطاع وكذا في
اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق لانه لولا القطع ببقاء
الاثر في ذلك كله لكان الواجب ان يتوقف فيه بناء على ان الحدوث لا
يستلزم البقاء وفيه من الفساد والهرج ما لا يخفى هذا اذا كان الشك
في نفس الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا
فيحكم بعدم الصحة حتى يدل دليل على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما

لكن تحصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الشك في كون شي اذونا
او فضوليا مع القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم هنا بالصحة اجماعا
حملا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح للزوم الحرج والضيق المنفيين
شرعا لولا ذلك ولدلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه
على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق
بين صورتي الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي
في نفسه وذلك انهم راوا اكثرا استعمال المذكور في كلام الفقهاء والتمسك
به في الحكم بصحة المعاملات ولم يفرقوا بين المقامين مع ان كلا منهم في غير
موضع يفصح عما ذكرنا من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام
الاول فالظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من نص او اجماع
في مورد معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة
وانما يتميز المراد منه بدلالة القرائن ومع ملاحظة المقام فمن الاوهام الفاسدة
في هذا المقام ما سبق الى بعض الاوهام من اثبات الصحة في المقام الاول من
التمسك باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يرد فيها نهي كانت جائزة
ومتى كانت جائزة كانت صحيحة لانتفاء تحريمها فيه فان اصل الاباحة انما يجري
في الافعال المقدورة والمعاملة انما تكون على تقدير صحتها وهو اول الكلام
عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب والقبول ونحوهما من الامور الاختيارية التي تجري
فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم
به واين هذا من وقوع مدلوله كما هو المدعى فائدة فساد المعاملة يستلزم
تحريمها اذا لم يستند الى انتفاء القصد والارادة كما في الهازل والنائم فان
البيع الفاسد مثلا اذا قصد ترتب اثار البيع الصحيح عليه كما كان تشريعا

وادخالا

ربما يعبر عن الاصل بالاصل العملي في قبال الاصل اللفظي منه

وادخالا لما ليس في الشرع فيه ولا ريب في تحريمه فان قلت قصد ترتب الاثر
انما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد فمحال ان يقصد فيه ذلك لان
فرض الفساد يستلزم امتناع ترتب الاثر فلا يمكن قصده مع العلم به
نعم يتصور القصد الى ايجاب الصورة وليس ذلك من التشريع في شيء
قلت المراد من قصد ترتب الاثر في البيع الفاسد تصوير الصورة بصورة الصحيح
والتزام احكام البيع ولوازمه فيه ولا ريب في امكان القصد بهذا المعنى
وكون البيع بها الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما كيف ولولا ذلك
لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات والمعاملات لانهما انما
يتصوران مع القصد الى جعل الشيء عبادة او معاملة وانه ممتنع بالعدم
قطعا او قصد الصورة ليس بمحرم بعين ما ذكر هناك فان اجيب بان المحرم
هو تصوير ما ليس بعبادة او معاملة بصورة العبادة او المعاملة مع
التزام ما بينهما من الاحكام واللوازم كان ذلك الجواب ههنا بعينه
مضبوطا وهل يختص التحريم بمن يعلم الفساد يحتمل الاختصاص لانتفاء التشريع
مع اعتقاد الصحة وعدمه لعدم معذورية الجاهل ووجوب تحصيل العلم
بالفساد الموجب للتحريم وهذا اقرب الا اذا كان اعتقاد الصحة ناشئا عن اجتهاد
او تقليد فان التحريم معه منتف قطعا فائدة تحريم المعاملة على احد
المتقابلين يستلزم تحريمها على الاخر فتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم
الشراء على المشتري وبالعكس وتحريم نكاح المراة على الرجل يستلزم
تحريم نكاح الرجل على المراة وبالعكس وهذا مما يظهر من كلام الفقهاء
القطع بذلك فانهم كثيرا ما يستدلون على تحريم البيع قطعا بما تضمن
تحريمه على البائع او المشتري خاصة وعلى تحريم النكاح كذلك بما تضمن

بلغ

بحرمته على الرجل او المراة وكذا في غيرهما من المعاملات وقد صرح بذلك المحقق
الشيخ علي طاب ثراه في شرح القواعد عند قول المص وتحرم على المراة ما يحرم
على الرجل قال ولما كان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي ثبوت التحريم
ايضا من الطرف الاخر لامحالة كان الحكم بتحريم الام وان علت على الولد وان
نزل مقتضيا للتحريم على الولد وان نزل على الام وان علت وكذا القول في الاب
بالنسبة الى البنت وكذا البواقي وكذا الشهيد في المسالك ثم قال وهذا هو
النكتة في تخصيص الله تعالى في الاية المحرمات على الرجال ولم يذكر العكس
ولعله الوجه وذلك كما يلوح من كلامهم ان النكاح مثلا على امر واحد بسيط
فلا يكون نكاحا لاحدهما وان اختلفت اضافته الى الطرفين فان ذلك
لا يخرج عن وحدته المانعة عن اجتماع الحكمين المتضادين فيه وفيه ان النكاح
ان اريد منه العقد فهو عبارة عن الايجاب والقبول الذين هما فعلان قائمان بمحلين
مختلفين فان الايجاب فعل الموجب والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا
واحدا بسيطا وان اريد منه الوطي فلا ريب ان القائم منه بالواطي غير المعنى
القائم منه بالموطوء فان الوطي في الواطي بمعنى الواطئية اي الفاعلية وفي
الموطوء بمعنى الموطوئية غير المعنى ~~القائم منه بالموطوء~~ اي المفعولية ومن المعلوم
ان احد المعنيين مغاير للاخر فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وايضا
لو كان النكاح امرا بسيطا لزم امتناع اتصاف الطرفين به لاستحالة قيام
العرض الواحد بموضوعين مستقلين ووحدة الحال يستلزم وحدة المحل
كما بين في محله ومثل ذلك يظهر التعدد في غير النكاح من المعاملات كالبيع
والاجارة والصلح وغيرها من العقود ومقتضى ذلك جواز الاختلاف في
حكم المعاملة بالاضافة الى طرفيها فان تضاد الاحكام انما يمنع من اجتماع
حكمين منها في محل واحد لا في محلين مختلفين وان اتفقا في الوجوب و[illegible]
ثم ذهب الشيخ ره والمحقق والعلامة ره في احد قوليه الى الخلاف في حكم المتعاقدين

والبيع

بلغ

في البيع وقت النداء اذا كان احدهما مخاطبا بالجمعة دون الاخر حيث خصوا المنع
في الغرض المذكور بمن خوطب بالسعي وحكموا بجواز البيع من طرف الاخر لكن
العلامة ره في موضع الاخر والشهيدين وبعض المتاخرين من نحوا عموم المنع
نظرا الى ان فعل الاخر اعانة على الفعل الاثم وهي محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا على
الاثم والعدوان وهذا مما لاريب فيه اذ القول بجواز البيع من لم يخاطب
بالسعي مطلقا وان علم ان الاخر ممن خوطب به معلوم البطلان ضرورة كونه اعانة
محرمة باجماع العلماء ونص الكتاب اذ الظاهر ان من خص التحريم بالمخاطب انما اراد
نفي التحريم مطلقا عن غيره بناء على ان لا ملازمة بين تحريم العقد على احد المتعاقدين
وتحريمه على الاخر في نفس الامر وتحريم الاعانة لا تنهض حجة باثبات الملازمة
بين الامرين للفرق الظاهر بين تحريم العقد على احد الطرفين في نفس الامر عند
تحريمه على الاخر وتحريم العقد عليه لكونه اعانة على تحريم الاخر فان التحريم على
الاول كثيرا ما يكون ثابتا للمتعاقدين بالاصالة من غير ان يكون ثبوته لاحدهما
تابعا لثبوته للاخر وان كان العلم بثبوته لاحدهما موقوفا على العلم بثبوته
للاخر لان توقف العلم على العلم توقف الحكم على الحكم فان العلم بتحريم الام من قوله
حرمت عليكم امهاتكم وانه توقف على العلم بتحريم الام على الابن الا ان التحريم
في الاول ليس بمتوقف على التحريم في الثاني ولا تابع له بل تحريم الابن على
الام تحريم اصلي كتحريم الام على الابن وان كان تابعا له في العلم والتصديق
ومن المعلوم ان التحريم بهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة لكونه تابعا
لتحريم الفعل على المعان وموقوفا عليه اذ الاعانة على الفعل الاثم نوع
تحقق التكليف الموجب للاثم على تقدير الحال المذكور وهذا خلاف التحريم من حيث
الاعانة وايضا فان التحريم من جهة الاعانة مقصور على صورة العلم

بتعرض المعان الاثم اذ مع احتمال الاشتباه في الموضوع او اعتقاد نفي التحريم على وجه
معتبر لم يتحقق هناك اثم يحرم الاعانة عليه بخلاف التحريم من حيث اللزوم فانه
لا يختص بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل بالحال ولذا ترى انهم يحكمون بتحريم
البيوع والانكحة التي ورد النص بتحريمها من احد الطرفين بالقياس الى الاخر من
غير تقييد بالعلم ولا فرق في ذلك بين من علم الحكم بثبوته له ولو كان الوجه
في تحريم الفعل على الثاني كونه اعانة على المعصية وجب اناطة الحكم بحصولها
قطعا وايضا ما يحرم بالاعانة لا يتعدى اثمه الى الاخر قطعا لان المعصية
الناشئة من الاعانة لا توجب معصية بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في
المعاصي لاستدعاء كل اعانة على ذلك التقدير معصية ناشئة من الاعانة
عليها وبطلانه ضروري واما ما يحرم من جهة التلازم بين طرفي الفعل
فانه يتعدى اثمه الى الاخر اذا كان تحريمه اصليا لا تبعيا فلو فرضنا وقوع عقد
محرم من احد الطرفين فان كانت مستتبعة لتحريمها على الاخر اصالة لزم ان
يكون كل من المتعاقدين عاصيا من جهتين من حيث صدور المحرم عليه بالاصالة
ومن حيث حصول الاعانة على اثم الاخر والا كان التحريم لكل منهما من جهة
واحدة فالمتعين من حيث الاعانة خاصة كما هو المفروض والمعان من حيث
توجه النهي الى فعله لا من حيث الاعانة لما عرفت من ان تحريم الاعانة لا يتعدى
الى الاخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال وبعلم الاخر واما اذا اختص
العلم باحدهما فاذا كان المعين كان الفعل محرما عليه بالاصالة ثبت
المنع في حقه من تلك الجهة وبدونه ينتفي مطلقا لعدم تحقق الاعانة والمفروض
انتفاء التحريم بغيرها وان كان المعان وكان الفعل محرما على المعين
بالاصالة ثبت في حقه من وجهين وبدونه من وجه واحد وتحقق على ما ذكرنا
وان تحريم البيع ممن لم يخاطب بالسعي ان [illegible] بتحريمه في الجملة كان الهود

بر موجها لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه وانه اريد منه تحريمه مطلقا
توجه القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة في بعض الصور ولعل نظر المثبت
الى المعنى الاول والنافي الى الثاني فيعود النزاع لفظيا للاتفاق في المعنى
حكما لا يخفى لكن العلامة في المنتهى حكى عن الشيخ القول بكراهة البيع ممن لم
يخاطب بالبيع معللا بانه اعانة على المحرم ثم نقل عن الشافعي انه قال
بالتحريم لا الدليل الشيخ وهذا يعطي ان منشاء النزاع في المسئلة الاختلاف في
في التحريم الاعانة وكراهتها وهو بعيد جدا بل مقطوع بفساده للاجماع
على تحريم الاعانة على الاثم مضافا الى نص الكتاب فلا وجه للكراهة بل الظاهر
ان المراد من الكراهة في كلام الشيخ ما يعم التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام
القدماء او المراد من التحريم في التحريم الواقعي وان لم يعلم به المكلف اذ يبعد
القول بكراهة الاعانة عليه لكشف النهي عن اشتمال المنهي عنه على قبح ذاتي
غالبا وكيف كان فلا ريب في عدم صحة الاحتجاج بتحريم الاعانة على ما هو
المطلوب ههنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين وتحريمها من
الاخر نعم في غيره وتحقيق المقام ان تحريم المعاملة ان كان لتوجه
النهي الى عينها او وصفها اللازم كما في بيع الميتة ونكاح المحارم فالتحريم
من احد الطرفين يستلزم التحريم من الطرف الاخر لان تحريمها على الوجه المذكور
يقتضي فسادها على ما مضى شرحها فانه وفساد المعاملة يقتضي
تحريمها من الطرف الاخر لكون التحريم من لوازم الفساد على ما مر
وان كان لتوجه النهي فيها الى امر خارج كالبيع وقت النداء وبيع الاه
قبل استبراءها والعقد على المخطوبة ان قلنا بتحريمه فالتحريم من احد

بسم الله

الطرفين لا يستلزم التحريم من الآخر لا من جهة الاعانة على الاثم للاصل السالم عن المعارض
لكن الظ ثبوت الكراهة فيه لما مر آنفا في توجيه كلام الشيخ وانت اذا تتبعت
كلام الفقهاء وجدته منطبقا على التفصيل المذكور غاية الانطباق فان
المواضع التي قطعوا فيها باتحاد حكم الطرفين باسرها من القسم الاول وما اختلفوا
فيه وحكي الخلاف من الثاني وهذا من جملة الشواهد على ان مذهبهم في دلالة
النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه فان علة حكمهم بالتحريم من الجانبين في
تلك المسائل ربما كان لوجدانهم ما يدل على الفساد غير النهي فان فساد المعاملة
يقتضي تحريمها مطلقا سواء كان مدلول النهي ام مفهوما من غيره فمن اين علم
استناده الى خصوص النهي قلت مع تمسكهم بالنهي المقتضي للتحريم من احد الطرفين
في الحكم به مطلقا فان ذلك لا يستقيم الا بما ذكرنا والاحتمال المذكور انما ينافي
حكمهم بالتحريم من دون اشارة الى الدليل مع ان الظ فيه استنادهم الى النهي
الوارد في المسئلة لشيوع الاحتجاج بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت
فائدة لزوم العقد من احد الطرفين لا يستلزم لزومه من الآخر لان اللزوم
معناه امتناع الفسخ ولا ريب في جواز اختصاصه باحدهما وكون العقد
من الآخر جائزا يسوغ له فسخه كما في كل عقد يثبت فيه الخيار من احد الجانبين
فانه لازم من جانب الآخر كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وربما
قيل بان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين لان جوازه من احدهما مناف
للزوم العقد وضعفه ظ فائدة بنى بعض العامة من الجفاة عن الطعن
بتحريم عموم متعة النساء الى ان النبي ص مجتهد في الاحكام الشرعية
فيجوز للمجتهد الآخر مخالفته فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
عموم لمصلحة اخرى ظهرت له وهذا بمكان من الضعف والسخافة اما على

بسم الله

اصول الامامية وقواعدهم فظ لقولهم بعصمة النبي ص وان ما يحكم به فهو صادر
عن وحي الهي لا يتطرق اليه السهو والخطاء كما قال عز وجل في قصته ص وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى مخاطبا له قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقال عز من قائل مخاطبا ايض قل ما كنت
بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي ومع
ذلك لا يسوغ لاحد مخالفته ص ولا الاجتهاد في مقابلة قضائه وحكمه في شيء
اصلا واما على راي المجتهد من المنافين لعصمة الانبياء ع فلانهم نفوا العصمة
فيما ليس له تعلق بتبليغ الاحكام الشرعية كتدبير الحروب واستصلاح الجيش
ونصب العمال وعزلهم وما اشبه ذلك واما ما يتعلق بالاحكام الشرعية و
تبليغها فقد اوجبوا العصمة فيها عن الخطاء لما تقتضيه المعجزة من وجوب تصديق
النبي ص فيما بلغه عن الله تعالى والقول بجواز صدور الخطاء فيها عنه سهوا كما يعزى
الى شذوذ منهم مباهتة بينة لا يلتفت اليها لاقتضائه افحام النبي ص وعجزه
عن تسجيل الاحكام على الامة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم اندفاعه
الا بالعصمة عن ذلك مع ان المستفاد من كلام الآمدي وغيره في الاحكام اجماع
القائلين بجواز الخطاء على النبي ص على انه لا يقرر بل ينبه فتحليله المتعة لو
كان خطاء لوجب ان ينبه عليه وان يعدل عنه ولو وقع ذلك لاندفع التحريم
واستغنى عن الجواب المذكور وايضا فالنص من الكتاب العزيز يدل
على وجوب اطاعة النبي ص وتحريم مخالفته كالآيات المتضمنة للامر بطاعة
النبي ص والنهي عن معصيته لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله
وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم

حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل واذا قيل لهم تعالوا الى
ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا وغير
ذلك من الآيات الدالة على وجوب طاعة النبي صلعم وانقياده فان كان وجوب
طاعة النبي صلعم وتحريم عصيانه لعصمته ربانية تمنعه من الخطأ والخطيئة
كما ذهب اليه الامامية رضي الله عنهم فالامر واضح وان كان لامر آخر غير العصمة يجتمع مع
انتفائها اوجب القول بتحريم مخالفته في احكامه ولو كانت صادرة عن اجتهاد
واجالة رأي فالبناء على اجتهاد النبي صلعم لا ينفع المجيب ولا ينفع الطعن المذكور
لابتنائه على تحريم المخالفة وذلك ثابت بما ذكرناه من الادلة وان لم نقل
بالعصمة على ان الذي يعلم من تتبع السير وتصفح آراء السلف [illegible] اتفاق
الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والرأي مع ورود النص عن النبي من
ظهور حكمه في شيء من الوقايع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل و
يتناظرون فيها وحتى او رد احدهم نصا يدل على مقابلة الزم خصمه
ولم يقل ان النبي مجتهد فيجوز لمجتهد آخر مخالفته وانه يجوز رفع النص الوارد
عنه بالاجتهاد ومراعات المصالح والعادة قاضية بان ذلك لو جاز لذكروه في
مقام التشاجر والتنازع وقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عن القانون
الذي ذكرناه من التزام النص ودفع الخاصمة بالوقوف عليه وقد وقع من المخالف
المحرم للمتعة والشيخ المتقدم عليها ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النص وعدم
جواز التعلل في ذلك بالمصالح والمعاذير مع كونها الاصل في باب المخالفة وسبيله
فمن ذلك قول ابي بكر حين استاذنه اسامة برسالة عمر ابن الخطاب في الرجوع
معللا بان معه وجوه الناس ولا يأمن على خليفة رسول الله صلعم وحرمه وحرم

ان يتخطفهم

ان يتخطفهم المشركون حول المدينة لو تخطفني الكلاب والذئاب لم ارد قضاء
رسول الله صلعم وقوله حين سأله الانصار برسالة عمر ايضا ان يولي امرهم اقدم
سنا من اسامة فوثب من مكانه واخذ بلحية عمر ثكلتك امك يا ابن الخطاب استعمله
رسول الله صلعم وتامرني ان انزعه فانه قد علق على النكير في الموضعين على مخالفة
الرسول صلعم ورد قضائه وحكمه ولو ان ذلك غير سائغ لوجب عليه قبول النصح
والايثار او الرد بفساد النظر وعدم موافقة المصلحة ولم يصح منه
من حيث مخالفة النبي صلعم ولا جاز له ان يضع لشيخ قريش وهو نسيبها ومن
كان مرشحا للخلافة العظمى ما صنع من الازراء بشأنه والاستخفاف بعظيم
قدره ومنزلته حيث وثب من مكانه اخذ بلحيته وخاطبه بالكلام الجيهه
بالرد مع انه لم يصدر منه شيء سوى انه تحمل رسالته عن اجتهاد ونصيحة له و
لجماعة المسلمين ولا ريب في كونه مطلوبه لو جاز الاجتهاد في مقابلة النص
ومن ذلك قول الخطاب للانصار يوم السقيفة ايكم يرضى ان يتقدم على من
قدمهما رسول الله صلعم في مرضه لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا [illegible]
على اولويتهم بالامر بكونهم الانصار الذين آووا ونصروا وبذلوا اموالهم
وانفسهم في الجهاد مع رسول الله صلعم وانه لولاهم لما قام عمود الدين ولا
ظهرت شريعة سيد المرسلين الى غير ذلك مما ذكروه في ذلك المقام وليس
احتجاجهم عليهم بما ذكره من تقديم النبي صلعم ابا بكر في الصلوة في مقابلة ما ذكروه الا
تقديما للنص على الاجتهاد ولو جاز الاجتهاد مع ورود النص لم يصح ذلك
ولكان لهم دفع الاحتجاج به لمخالفته للاصلح بزعمهم ومنه قوله حين قال بعض
المرتابين في جيش اسامة اتؤمر علينا هذا الشاب ونحن جلة قريش دعني يا رسول الله

اجز في عنقه فقد نافق وقوله يوم بدر حين اوصى رسول الله صلعم ان لا يقتل احدا
من بني هاشم ولم يخرجوا طائعين فقال ابو حذيفة انقتل ابناءنا واخواننا
ونترك بني هاشم والله لئن لقيته عم النبي صلعم لاضربن خياشيمه بالسيف دعني
يا رسول الله اضرب عنق هذا المنافق ولم ينكر النبي صلعم قوله بل لما اصر على ذلك
اعتذر عنه بانه يحب الله ورسوله ولولا ان مخالفة النبي صلعم بالاجتهاد غير جائزة
لم يجز الحكم بنفاقه ولا انكر عليه ولا جاز له الاتمام على اعتقاده في ذلك بل كان
يجب عليه ان ينبهه على زلته وفساد عقيدته ونبه قوله لعثمان حين سأله ان يرد
الحكم ابن العاص الذي نفاه النبي صلعم عن المدينة بعد ان زبره واغلظ له في القول
يخرجه رسول الله ويامرني ان ادخله هو والله لو دخلته لم آمن ان يقول قائل
غير رسول الله صلعم لئن اشق باثنتين بالابلة احب الي من ان اخالف
رسول الله صلعم واياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم فلو
جاز مخالفة النبي صلعم بالاجتهاد لم يكن له ان يرد عثمان اقبح الرد ولا ان
يمنعه عن سؤاله اشد المنع ولم يصح له تعليل الامتناع عن ذلك بما قيل
في مخالفة النبي صلعم وان شقه باثنتين احب اليه من مخالفة النبي صلعم بل كان ينبغي
ان يناظره ويحاجه بطريق الاجتهاد والنظر في المصالح والمفاسد ويرد
عثمن وجه خطائه في ذلك والمنقول خلافه ومنه ان عمر كان يرى ان الدية
للاقارب وان المرأة لا ترث من دية زوجها شيئا وكان يفتي بذلك حتى
اخبره الضحاك ابن سفيان الكلابي بان رسول الله صلعم ورث الزوجة منها
فترك اجتهاده فيها وعول على النص المنقول عن النبي صلعم بخبر الواحد وقال
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا كثيرا وهذا

صريح

صريح في وجوب ترك الاجتهاد مع ورود النص كما هو الظاهر وبالجملة فان كان
مخالفة النبي صلعم بالاجتهاد سائغة لا منع فيها كما زعم المجيب فاي وجه لما صح عنه من
احتجاجه على الانصار بفعله صلعم في مقابلة اجتهادهم وحكمه على المخالف له بما في
واستمرار اباه في قتله وامتناعه عن رد الحكم الى المدينة معللا بما فيه من المخالفة
للنبي صلعم وتركه اجتهاده في الدية تعويلا على النص المنقول عنه وغير ذلك مما
لو استقصي لادى الى غاية الاسهاب وان كانت مخالفته صلعم محرمة تقتضي الضلال
والاضلال بل الكفر والنفاق كما هو الحق وقد جرى على لسان المخالف فالحجة عليه
في تحريم المتعة التي اباحها النبي صلعم باعترافه عمر لازمة فائدة الباس في اللغة
بمعنى العذاب قاله الجوهري وغيره فنفي الباس بمعنى نفي العذاب ونفي ما يستلزمه
وهو التحريم ومفهومه احد الامرين ثم قد يحمل نفي الكراهة الاجمالية بتنزيل المكروه
تنزيل الحرام لشدة كراهته والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ذلك ايضا
ان نفي الباس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار وقد ذكر
غير واحد من المحققين ان نفي الباس عن الشيء يشعر بكونه امرا مرغوبا عنه راجح
الترك وانما لم يستعمل في الجواز بمعنى الوجوب والندب وما ذلك الا لكون الباس في قوة
نفي التحريم الظاهر فيه فائدة تحقيق حال الكتاب المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي
الحسن الرضا عم وعلى ابائه وابنائه افضل التحية والسلام مما احوج الحاجة اليه مساسة
كثيرا والامر فيه ملتبس فان قدماء اصحابنا لم ينصوا عليه وانما اشتهر في زمن
الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في اشتهاره وانتشاره بين اصحابنا الامام
العلامة المجلسي قدس سره فانه اورده في كتاب بحار الانوار وفرع عباراته على
الابواب واستند اليها في الآداب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند وفي
الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث ره الشريف فانه اول من روج هذا

كره م

الكتاب رتبه في اللوامع وهو شرحه الفارسي على الفقيه على مطابقته لعبادات
الصدوقين وفتاوى أكثر الأصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن
الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلكه في كتاب كشف اللثام شرح
قواعد الأحكام في جملة الأخبار وعده رواية عن الرضا ع وعلى ذلك جرى جماعة
من مشايخنا الأعلام عطر الله رمسهم ومنهم من سكن إليه واعتمد عليه وأنكره جماعة
وتوقف فيه آخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده
من الكتب المجهولة في أمل الآمل ومنها زعم بعضهم أنه من تصنيف الشيخ الفقيه
علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق قدس سره ولا ريب في فساد هذا التوهم
فإن المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وافقهما
في كثير من العبادات وكتاب الشرائع المنسوب إليه هي بعينها الرسالة إلى ولده
كما نص عليه النجاشي وإن أوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على أن مصنف
هذا الكتاب قد انتسب في أوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا ع وقال في باب
الأغسال وليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي التي ضرب فيها جدنا أمير المؤمنين ع وفي باب
غسل الميت وتكفينه قال وقد روي عن أبي عبد الله ع أن المؤمن إذا أقبر ينادى أن
أول حبائك الجنة وفي كتاب الزكاة أروي عن أبي العالم ع في تقديم الزكاة وتأخيرها
أربعة أشهر وستة أشهر وفي باب الزنى والغيبة روى حديث اللؤلؤة ثم قال
وقد أمرني أبي بفعله هذا وقال قال في موضع آخر ومما نداوم به نحن معاشر
أهل البيت ع وبالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه
وغيره من الفقهاء فهو إما للإمام ع أو شيء موضوع عليه واحتمال الوضع
فيه بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق ورواه الصدوق ولأن
ما اشتمل عليه من الأصول والفروع والأخلاق مطابق لمذهب الإمامية ...
وما صح عن الأئمة ع ولا داعي للوضع في مثل ذلك فإن غرض الواضعين

تزييف الحق

تزييف الحق وترويج الباطل والغالب في موضوعه المفوضة والكتاب خال
عما يوهم ذلك وفي البحار وكتاب فقه الرضا ع أخبرني السيد الفاضل المحدث
القاضي أمير حسين طاب ثراه بعدما ورد أصفهان قال قد اتفق في بعض سني المجاورة
مجاورا إلى بيت الله الحرام أن أتاني جماعة من أهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق
تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد قدس سره قال سمعت السيد يقول كان عليه خط صلوات
الله عليه وكان عليه إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء فأخذت الكتاب وكتبته وصححته فأخذ
قدس سره هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصححه وأكثر عباراته يوافق ما يذكره
الصدوق أبو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند وما
يذكره والده في رسالته إليه وكثير من الأحكام التي ذكرها أصحابنا ولا يعلم
مستندها مذكورة فيه وعن المولى المقدس التقي والد شيخنا الخال صاحب البحار
أنه قال إن من فضل الله علينا أنه كان السيد الفاضل الثقة المحدث أمير حسين طاب ثراه
مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء إلى هذا البلد يعني
أصفهان ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال إني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه
الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من أهل قم مع كتاب قديم كتب في
زمان أبي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه صلوات الله عليه
وكان على ذلك إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل في العلم العادي أنه من
تأليفه ص فاستنسخته نسخة وقابلت مع النسخ ثم أعطاني الكتاب واستنسخت منه
نسخة أخرى أخذ بعض الفضلاء لكي يكتب عليها ونسيت الآن اسمه ثم جاءني بها بعد
إتمام الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقبل من الشرح الفارسي
ثم لما تفكرت فيه ظهر لي أن هذا الكتاب كان عند الصدوق وأبيه وكل

وكل ما ذكره علي ابن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا او كل
ما يذكره الصدوق في الكتاب بدون نسبته فهو ايضا عبارته فرايت ان اذكر
في مواضعه انه منه لتندفع اعتراضات الاصحاب وشهاداتهم والظاهر ان
هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ره ايضا وكان معلوما عندهم
انه من تاليفه ع ولذا قال الصدوق ره افتي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد وآله الاقدمين وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند
نقل الصدوق عبارات ابيه في رسالته في مسئلة الحدث الاصغر في اثناء
غسل الجنابة ما هذا ترجمته الظاهر ان علي ابن بابويه ره اخذ هذه العبارة
وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات
الصدوق التي ثبت مضمونها ولم ينسبها الى الرواية كانها من هذا الكتاب و
هذا الكتاب ظهر في قم وهو عند ثقة الثقات العدل القاضي امير حسين طاب ثراه
استنسخ هذا الكتاب قبل من نحو من عشرين سنين وكان في عدة مواضع منه
خط الامام الرضا ع واني اشرت ورسمت صورة خطه ع على حاشيته القاضي
ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقه يحصل الظن القوي بان علي ابن بابويه
ومحمد ابن علي كانا عالمين بان هذا الكتاب تصنيفه وقد جعله الصدوق حجة
بينه وبين ربه ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق ملاحظته الى هذا الموضع
وسانقل عنه من هنا الى آخر الكتاب ان شاء الله تعالى وقال في كتاب الحج من شرح
رواية اسحق ابن عمار فيمن ذكر في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف
فان المشهور بين الاصحاب صحة الطواف والسعي اذا كان المنسي من

الطواف

الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق ره
كان على يقين من كونه تاليف الامام ابي الحسن الرضا ع وانه كان يعمل به وان ترك
القدماء منهم من كان يعتمد على فتاوى الصدوق الماخوذة منه لجلالته رحمه الله وقد
عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا ان هذه النسخة
قد اتى بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام ع
في عدة مواضع قال القاضي امير حسين طاب ثراه قد اخذت من تلك النسخة واتى بها الى بلدنا
واني استنسخت نسخة من كتبه وبرق العمل في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى
علي بن بابويه من رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه من دون تفاوت
او تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب يتبين عدة وقد جاء الاصحاب
فيما افتوا به والقاضي امير حسين الذي حكى الفاضلان المجلسيان ذلك عنه هو السيد
امير حسين بن حيدر العاملي الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العال
الكركي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام السلطان
العادل الشاه طهماسب الصفوي ره وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين
مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب
الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب النفحات القدسية في اجوبة المسائل الطبرستانية
وكتاب رفع المنازعات عن التفضيل والمساوات وضعه لبيان افضلية امير المؤمنين ع
على جميع الانبياء ومساواته لنبينا ص الا في النبوة وكتاب جليل ينبئ عن فضل
مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات فيه اجازة جمع غفير من العلماء المشاهير
منهم خاله المحقق المدقق الشيخ عبد العال ابن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته
السيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ محمد

محمد العاملي وقد وصفه جميعهم بالعلم والفضل والفقه والنبل وفي اجازات
شيخنا البهائي لو بخطه اجزت لسيدنا الاجل الافضل صاحب المفاخر
والنسب الطاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محامد الخصال
ومحاسن الخلال المتخلي عن ربقة التقليد المتحلي بحلية الاستدلال شرف السادة
والنقابة والافادة والاضافة ادام الله تعالى افضاله وكثر في علماء الفرقة
الناجية امثاله وذكر في اجازته نحو ذلك ونحن نروي عن هذا السيد الامجد
والسند الاوحد ما صح له روايته واتضحت لديه درايته بطرقنا المتكثرة
عن شيخنا العلامة المجلسي قدس سره عن ابيه المولى المقدس المجلسي قدس سره وقد دخل في هذا
الكتاب وهو كتاب فقه الرضوي حيث نثبت به ورواية الثقات عنه كونه
عنده من قول الرضا ع وهو ثقة وقد اخبر بشيء ممكن وادعى العلم فيصدق
ويعضده حكاية الثقة المجلسي قدس سره فيما تقدم من كلامه عن الشيخين الذين
مدحهما ووثقهما ما يطابق تلك الدعوى ويصدقها وقد اتفق لي في
شيء مجاورتي في المشهد الرضوي على مشرفه سلام الله العلي الاعلى اني وجدت
في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام علي بن
الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة وجدت في
مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بخط الكوفي فنقله المولى المحدث الامير زاده
محمد وكان صاحب الرجال الخط المعروف فمحمد بن السكين في رجال
الحديث وجد واحدا هو محمد بن سكين بن عمار النخعي الجمال الثقة له كتاب
روى ابوه عن ابي عبد الله ع قاله النجاشي في كتابه وغيره وفي الفهرست
ان الطريق اليه ابراهيم بن سليمان وهو ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان

والطبقة

والطبقة تدفع كونه من اصحاب الرضا ع فقد روى عنه ابن ابي عمير من اصحاب الرضا ع
والجواد عليهم السلام فيكون محمد بن السكين من كتاب اصحاب الرضا ع وهذا النقل
وان لم اجده في كلام احد من المعتبرين الا انه يلوح عليه اثار الصدق فيصلح لتأييد
ما تقدم ومما يؤيده ويؤكده ان الشيخ الجليل منتجب الدين رحمه الله وهو الشيخ ابي
الحسن علي ابن عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن علي ابن بابويه القمي
قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ره ما هذا
لفظه السيد الجليل محمد ابن احمد ابن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل
ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظاهر
ان المراد بكتاب الرضا ع هو هذا الكتاب واما الرسالة الذهبية المعروفة بالذهبية
وطب الرضا ع فهي عدة اوراق في الطب صنفها الرضا ع للمأمون وارادتها
من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا ع وجود النسخة
عنده او انتهاء اجازة الكتاب اليه لانه روى هذا الكتاب عن الامام ع بلا واسطة
او انه صنفه له فانه من العلماء المتأخرين الذين لم يدركوا اعصار الائمة ع فهذا
مبناه ما عندي ومبنى من قبلي في هذا الكتاب مما يشهد باعتباره وصحة انتسابه
الى الامام ع علي بن موسى الرضا ع ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقة الشيخين
الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما به حتى انهما قدماه في كثير من المسائل
على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة اختيار ما في هذا الكتاب وخالفنا
لاجله من تقدمهما من الاصحاب في الغالب بنفس عباراته وجعلها الصدوق ره
في الفقيه وهو كتاب حديث ورواية ولم يسندها الى الرواية ويلوح من الشيخ
المفيد ره الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء



...عاظم الذين هم اساطين الشيعة واركان الشريعة لا يستندون الى
غير ذلك مستند ولا يعتمدون على غير معتمد وقد سرت فتاويهم الى من
تأخر عنهم لحسن ظنهم وشدة اعتماده عليهم وعلمه وعلمهم بانهم ارباب
النصوص وان فتواهم غير النص الثابت عن الحجج ع وقد ذكر الشهيد ره
في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون بشرايع علي ابن بابويه وهي جمع كتاب
الشرايع وماخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن يتتبعهما وتفحص ما
فيهما وعرض احدهما على الاخر ومن هنا يظهر عند ابن الصدوق في عدة
لرسالة ابيه من كتابه اليها المرجع وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة
من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليعتمد اباه
فيما افتاه حاشاه من ذلك وكذا اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه
فانه ليس تقليدا بل اجتهاد لوجود السبب المؤدي اليه وهو العلم بكون
ما تضمنه هو عين كلام الحجة ع الى هنا كتب سيدنا ومولانا ومقتدانا
الفاضل الكامل السيد مهدي الطباطبائي قدس الله روحه ونور ضريحه

حكى دعبل قال دخلت على سيدي ومولاي علي بن موسى الرضا ع في ايام عاشورا
فرأيته جالسا جلسة الحزين واصحابه من حوله فلما رآني مقبلا قال لي مرحبا
بك يا دعبل مرحبا بناصرنا بيده ولسانه ثم وسع لي واجلسني الى
جانبه ثم قال يا دعبل احب ان تنشدني شعرا فان هذه
الايام ايام حزن كانت علينا اهل البيت وايام سرور كانت على اعدائنا خصوصا
على بني امية يا دعبل من بكى وابكى على مصابنا ولو واحدا كان اجره على الله
يا دعبل من ذرفت عيناه على مصابنا وبكى لما اصابنا من اعدائنا
حشره الله معنا في زمرتنا يا دعبل من بكى على مصاب جدي الحسين ع
غفر الله له البتة ثم نهض وضرب سترا بيننا وبين حرمه ثم قال ...

إلى الله اشكو الموعد عنده كربهم — سقتني بكاس الثكل والفرغاق

في مدح الال عليهم صلاة ذي الجلال للاول محمد علي بن الاعسم

بسم الله الرحمن الرحيم

اني لمدح بني النبي لعاشق — والنظم يشهد لي باني صادق

تأتي قوافيه الي كانما — قد ساقهن الى لساني سائق

هذا ومدحي قاصر عن مدحهم — ولو اجتهدت وكان تحتي سابق

ساووا كتاب الله الا انه — هو صامت وهم الكتاب الناطق

من جاء بالقول البليغ فقائل — عنهم والا فهو منهم سارق

فعلوا افعال الرب الا انهم — بشر فضاع على الغلاة الفارق

جعلوا الذي قد كان نفس نبيهم — هو نفس خالقهم تعالى الخالق

ضلت خلائق في علي مثل ما — ضلت بعيسى قبل ذاك خلائق

اذا فخروا يوما اتوا بمحمد — وجبريل والقران والسورات

سابكيهم ما حج لله راكب — وما ناح قمري على الشجرات

لا عذر للنصاب والغالي له — عذر لبعض ذوي العقول اوافق

كفرت به الغسان لكن ليسنا — شرعا فان النصب كفر خارق

لا ينسب الاسلام للغالي له — وان ادعى الاسلام فهو منافق

وهو الذي نطق الكتاب بمدحه — وبفضله صدع النبي الصادق

ولغيره تعزى مناقب كلها — كانت دعاوي بالهوى حقائق

لو شاء تعطيل الافلاك السما — ما عاقه عن مثل ذلك عائق

ان كان في الاسلام فتق خاطه — او كان خرق فيه فهو الراتق

ويكفه القلم الذي في جبهة — الاشهاد يكتب مؤمن او فاسق

يا سادة وعدوا بانقاذ الذي — والاهم ويوعدهم انا واثق

وآل رسول الله نحف جسومهم — وآل زياد غلظ القصرات

وآل رسول الله تدمى نحورهم — وآل زياد ربة الحجلات

بنات زياد في القصور مصونة — وآل رسول الله في الفلوات

ديار رسول الله اصبحن بلقعا — وآل زياد تسكن الحجرات

[illegible] على الكهم وصدى [illegible] — وآل رسول الله منهتكات

[illegible] ان للاشكال والشبهات

وآل رسول الله تسبى حريمهم	وآل زياد آمنوا السربات

يرضون أن أصلى غداً بجهنم	مع من أعادي فيكم وأشاقق

وأذوق من خجلي لدى خصمائكم	أضعاف ما أنا من جهنم ذائق

هم يخفف عذابهم وأنا بهم	يشتد هل هذا لديكم لائق

تالله لو دخل الجنان عدوكم	ما راق لي منها النعيم الرائق

كيف اتفاقي في غد مع فرقة	ما كان لي معها اتفاق سابق

يا من إليه الحكم يرجع في غد	ولأمره أمر الإله موافق

وكأنني بك والخلائق كلهم	خرس وما في الخلق غيرك ناطق

قد علم رضوان لديك ومالك	ولهم إلى تشفيعك طرف رامق

من حلّ فيه خذوه عجل أخذه	لم ينتظر ماذا يقول الخالق

مولاي

سأبكيهم ما ذر لله شارق	ونادى منادي الخير للصلوات

مولاي عبدك قد أحبك دهره	وبدا بنشر المدح وهو مراهق

والآن من طابت ولادته ولم	تخبث فحبكم المحك الفارق

وفلان من حملته أم أيم	أو ذات بعل وهي منه طالق

أو في زمان لا تصح صلاتها	فيه ولا هي للقبيح تفارق

لا أختشي هول المعاد وأنت لي	مولى ولا قلبي هنالك خافق

وعليكم صلى الإله المهيمن بارئ

نجم وذرّ على البرية شارق

وما طلعت شمس وحان غروبها	وبالليل أبكيهم وبالغدوات

هذه منظومة فى الرضاع لراقمها وناظمها

الاقل محمد على بن الاعسم عفى عنه نفع الله بها

الطالبين بمحمد واله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على افضاله بالرزق للطفل لدى استهلاله

ومن الى الرضاع قد هدى الولد لولاه لم يقدر على ذاك احد

ثم صلوته على سامى المحل نبينا المعصوم من كل زلل

واله الاطهار سادات البشر ما طلعت شمس وما غاب قمر

وبعد فاعلم بان الداعى للنظم فى مسائل الرضاع

انى

انى رايتها كثيرة الشعب والبحث عن احكامها تماما وجب

قد توقع الانسان فيما لا يحل وقلما يسلم منها من جهل

نظمت من احكامها الذى يهم تماما بكفاية لمن فهم

نظمتها اجابة التماس كان لبعض اتقياء الناس

واسئل الرحمن ذا الجلال عصمته فى سائر الاحوال

مقدمة

صح الحديث عن نبى الامه وعن بنيه السادة الائمه

ان الرضاع حكمه حكم النسب فيما له من حكم تحريم وجب

لكن له شرائط متى تتم يحرم منه كل ما منه حرم

وهكذا يحل منه ما يحل الا الذى ياتى بحث مستقل

هذا الاستثناء من القاعدة [illegible]

وربما استثنى جدة الولد … واخت الابن من عموم قلد

وام اخته وام الحفده … وترك الاستثناء خالي المفسد

القول في الشرائط الاول

الشرط في الرضاع ان يكون عن … وطي فلا نشر اذا در اللبن

وصحة النكاح عند من وطى … بحيث لا يعلم انه خطا

فتدخل الشبهة في الصحيح … وليس نشر في الزنا الصريح

والنشر ان كان كلاهما اتصف … بالحل شتبا عم من كل طرف

وان يكن يختلف الاثنان … خص بذي الشبهة دون الزاني

في وطي ذات الشبهة المحلله … تردد والحلي لا محل له

والاشهر اشتراط وضع الحمل في … نشر وقيل لا وبالحمل اكتفي

قام

قام على الشرط دليل ناهض … رواية ليس لها معارض

تفريع

لو كان وطئان حلالا يمكن … لكل واط ان يكون اللبن

بان تكون ذات در وحبل … للاثنين والدر لكل محتمل

فالحكم للاول ما لم ينقطع … قطعا جليا او يكن حمل وضع

والدر للاخر بعد ما تضع … كذا له يكون ان هو انقطع

والنشر في الثاني على الخلاف … يبنى وقلنا الحمل غير كاف

الثاني وهو الكمية

اعلم بان الحكم للرضاع … لو قل عن عشر بلا نزاع

وشذ قول ابن الجنيد المقنع … برضعة تملأ جوف المرتضع

يقرب من قول ذوي الخلاف   ان المسمى في الرضاع كاف

ثم الروايات التي لها استند   اصح ما في ذلك الباب ورد

لكنها وان تكن نقيه   واجبة الحمل على التقيه

وحددوا الرضاع بالتقدير   بالعدد والزمان والتاثير

ما انبت اللحم وشد العظما   او عدد العشر بخمس تمما

وقيل بالعشر بلا تتمه   وفيه اخبار وردن جمه

وعورضت تلك باخبار اخر   ادل منها وبها القول اشتهر

لكن الى العشر كثير ذهبوا   فالاحتياط فيه مما يطلب

او كان في يوم وليلة معا   ولم يكن من غيرها قد رضعا

كذا

كذا الغذا يقدح فيه دون ما   سواه من حدين قد تقدما

ولا يضر فصله ان يستند   الى الرضاع الاثر الذي وجد

واعتبروا الرضعات بالكمال   في الكل منهن وبالتوالي

وبامتصاص الثدي في المشهور   اذ هي لا تصدق بالوجور

وذكروا وجهين للتوالي   ان يكمل العدد بلا انفصال

برضعة من ثدي اخرى كامله   او ما تكون للمسمى شامله

ووجهه ان لا يرضعا الاخر   اخرى يتم العدد منهما معا

ويقتضي هذا اتحاد المرضعه   حكم عليه الفقهاء مجمعه

فليس نشر وان الفحل تفرد   ما لم تتم امراة كل العدد

ومذهب الجمهور ان لو اتحد فحل يكون مطلقا اب الولد

الثالث

والشرط في الرضاع ايضا ان يقع في مدة الحولين للذي ارتضع

وهل يراعى ذلك الشرط بمن يحصل من ميلاده ذات اللبن

قال به جماعة والاقوى ان لا اشتراط وعليه الفتوى

وبالاهلة الشهور تعتبر وبعدها اكمل عدادا ما انكسر

الرابع

واشترطوا اتحاد صاحب اللبن ونفي الاشتراط نادر وهن

قول الطبرسي الذي به انفرد لولا ورود النص كان المعتمد

يوثر التحريم در المتحد ان كان كل من شروطه وجد

اتحدت

اتحدت مرضعة الاولاد ام كثرت مع فرض الاتحاد

واتحد الرضيع ام قد كثرا فالحل والنشر كما قد ذكرا

وفرض وحدة الرضيع قد مضى امراة حبلى وحملها انقضى

قد ارضعت بعض الرضاع في الحبل وبعده الثاني الذي به اكمل

وهكذا لا نشر بين اثنين قد اكملا الرضاع من فحلين

بل بين كل منهما النشر وقع وبين من در لها قد ارتضع

والشرط في الاول ظاهر الاثر جار على نهج الشرائط الاخر

ينعدم المشروط حين يعدم منهن شرط ومتى تسلم سلم

ولا كذا الثاني فان القائل في صورة تطهر واحل

ولا يحل ولدها رضاعا   لولدها من نسب اجماعا

القول في احكام الرضاع

مرضعة الطفل تكون اذ تتم   رضاعة الفحل اباه وهي ام

كذاك من كان لهذين ولد   يكون للرضيع جدة وجد

وصار اخوة له ابناهما   وعمه وخالة اختاهما

وهكذا تجري بهم على نمط   محرمات النسب السبع فقط

والحق الفروع كل واحده   باصلها نازلة وصاعده

مثل ابيه جده وان علا   وكابنه الابن الذي قد نزلا

مساويا بين الرضاع والنسب   في الفرع كالاصل الذي له انتسب

فام

فام الام من رضاع لا تحل   على ابن بنتها الاجماع نقل

وحل

وقيل بالتحليل في القواعد   ومابه استشهد غير شاهد

ثم الرضاع ان يحرم لو سبق   على النكاح مبطل اذا لحق

فصل فيما يستثنى

محرمات النسب المذكوره   من الرضاع مثلها محظوره

واستثنى ما قد خالف الطبرسي   فيها ومثل الطرد حكم العكس

استثنت الاصحاب منه واحد   اخرجها الاكثر من ذي الفضل

لقولهم لا ينكحن من يرتضع   ابوه في اولاد صاحب اللبن

ولا باولاد التي منها ارتضع   ولادة فقط النص متبع

والولد الذى لها ما ارتضعا   ينكح فى اولاد هذين معا

والشيخ بالتحريم قال واستند   فيه الى ظاهر تعليل ورد

وقيل ان ام ام المرتضع   العقد للفحل عليها ممتنع

واحتج اهل القول بالتنزيل   منزلة الولد بذا التعليل

والحق قصره على اخت الولد   موضعه الذى به النص ورد

وههنا مسائل الاولى

حرم على المرتضع الذى انتسب   للفحل من ولد رضاعا ونسب

وولد المرضعة الذى انتمى   لها ولادة كما قد علما

واخوة المرتضعين لو صدر   ما بينهم تناكح فلا ضرر

وانما

وانما التحريم بين ذين   مع اتحاد الفحل فى الاثنين

ليس على ذا او لذا حلالا   لكونهم عماله او خالا

ولا تجز نكاح هذا المرتضع   فى اخوة الرضيع فهو ممتنع

الا اذا كانوا من الرضاع   للام فهو منه فى اتساع

واخوه المرتضع الذى ذكر   على الرضيع عقدهم غير مضر

كذا لهم تحل تلك المرضعه   فهم من التزويج منها فى سعه

والفرق بين الصورتين واضح   اذ لم يجز للاخوة التناكح

ذاك لهم اخ وهذا اجنبى   ليس لمنع عقدهم من سبب

الثانية

اذا الرضاع للنساء حرما   على امرئ وصار لهن محرما

يجوز معهن الخلو والنظر   كذا استماع الصوت ما فيه ضرر

الثالثة

منكوحة الابن الرضاعي على   ابيه مثل العكس لن تحللا

كذا عليه بالرضاع قد حرم   ماكان للبنت للزوجة من بنت وام

واختها جمعا ومن كالاخت   كالنسب التحريم فيها باتي

وليس ذا التحريم بالمصاهرة   بل للرضاع للوجوه الظاهرة

الرابعة

شهادة الرضاع ليس تقبل   الا التي شاهدها يفصل

لان

لان كون رايه مناف   محتمل لكثرة الخلاف

يكفيه في الاداء للشهادة   بان يرى منه رضاع العادة

ملتقما للثدي مصا قد صدر   عنه اختيارا بالعكس فيه العذر

مواضع فيها اشتباه ننبه عليها منها

كم صورة فيها ذوو توهم   قد حرموا ما ليس بالمحرم

وربما كان الى الشهيد   نسبتها وهو من البعيد

قالوا متى الجد رضع الولد   من لبن الجد فعقده فسد

لان حلة ابنه حرام   عليه لكن هذه اوهام

نكاح من لم تك ام زوجته   او امة فما دليل حرمته

ومنها

من ارضعت زوجته اخاه لم — تحرم عليه والخلاف كالعدم

كذاك اخت الاب منها الولد — يرضع عقد زوجها لا يفسد

وكونها تصير بارتضاعه — محرمة ابن الزوج لا تراعه

القول في فروع الرضاع المحرم

الاول

لو نكح المرء رضيعة وقد — ارضع تلك جدة له فسد

كذاك اخته وامه ومن — حلت له او لابيه ذي اللبن

الثاني

ومن يكن ذا زوجتين ترضع — كبراهما الاخرى كما قد يقع

حرمتا عليه ان كان دخل — بها والا فنكاحه بطل

الثالث

لو طلق الزوجان زوجتيهما — ثم تزوجاهما كلتيهما

بدل كل زوجة باخرى — وعن للصغرى رضاع الكبرى

كبراهما تحرم للزوجية — وان مضت ولم تكن فعليه

عليهما وتحرم الصغيرة — ايضا على الداخل بالكبيرة

القول فيما يفترق فيه الرضاع والنسب

حكم الرضاع قد يباين النسب — في عشر حالات لاجماع وجب

شهادة الابن على ابيه — منه تصح ويقاد فيه

ولا به ارث ولا انفاق — ولا يعم ولده الاطلاق

في الوقف والحلف وفي الوصايه — وليس فيه تثبت الولايه

ولا حضانة وقد يستوفي — الابن من ابيه حد القذف

وليس فيه القتل في قتل الخطا — ولا قصاص لابن على اب خطا

ويقطع الوالد منه لو سرق — مال ابنه كل على هذا اتفق

القول فيما اختلف فيه من المساواة وعدمها

في النسب القول بالاتفاق — للملك مشهور بل اتفاقي

كذا ظهار الزوج حيث يقع — في النسب الحكم عليه مجمع

وفي الرضاع لم يكن اجماع — بل فيها قد وقع النزاع

ثم جميع الملك والمصاهرة — جاء اختلاف في احترامها

يظهر للفقيه في المطالعة — تباين الامرين والتساوي

القول في استحباب اختيار المرضعة

يندب للولي ان يراعي — اسلام من يختار للرضاع

وكونها جامعة الاوصاف — بالعقل والحسن وبالعفاف

وجاز ان يسترضع الذمية — من فقد المسلمة الوضية

يمنعها ان تتناول لامر — من لحم خنزير وشرب خمر

ولا يسلمها الصبي حيث لا — امن لها تؤتم فيه المنزلا

ويكره استرضاع من عن الزنا — قد ولدت والسوء سببي الجنا

لكن اتى فيه حديث ان من — احلها المولى فقد طاب اللبن

ثم لنصل بعد ذا المقال

على النبي المصطفى والآل

عفي عنه

تمت منظومة الرضاع على يد ناظمها الاقل محمد علي الامام





حاج
في ملك احمد بن صالح بن طرف
اجرت الحوني

حيمري
٣٣
نصو ٢ ١

اعاره مرجاني احمد ... الى ... ابراهيم ... محمد ...

زنغيري حلبه ٣٤

٩ / ٨ / ٧٩

مجموعة :

١ - الفوائد في الاصول لسيد قطب

٢ - مستطرف من الرضاع نحو ١ ق ن (١٢ - ١٣)

رسالة ... وخطاب ...

٨ / ٤ / ٨

